



I CLASSICI DELLA  
PSICOLOGIA

GEORGE H. **MEAD**

# Mente, sé e società

 **GIUNTI**

# I CLASSICI DELLA PSICOLOGIA

George H. Mead

# Mente, sé e società



*Traduzione* di Roberto Tettucci

Titolo originale dell'opera:

*Mind, Self and Society*

© The University of Chicago Press – Chicago, Ill.

È vietata la riproduzione dell'opera o di parti di essa con qualsiasi mezzo, se non espressamente autorizzata dall'editore.

L'editore si dichiara disponibile per gli eventuali aventi diritto con cui non sia stato possibile comunicare.

[www.giunti.it](http://www.giunti.it)

© 1966, 2010 Giunti Editore S.p.A.

Via Bolognese 165, 50139 Firenze – Italia

Via Dante 4, 20121 Milano – Italia

Prima edizione elettronica: 2010

ISBN 9788809753112

---

Edizione elettronica realizzata da **Simplicissimus Book Farm srl**

---

# Indice

Presentazione  
Biografia dell'autore  
Bibliografia

## MENTE, SÉ E SOCIETÀ

Prefazione  
di *Charles W. Morris*

Introduzione  
George H. Mead psicologo e filosofo sociale

### PARTE PRIMA

Il punto di vista del comportamentismo sociale

1. Psicologia sociale e comportamentismo
2. Il significato comportamentistico degli atteggiamenti
3. Il significato comportamentistico dei gesti
4. La nascita del parallelismo in psicologia
5. Il parallelismo e l'ambiguità del termine "coscienza"
6. Il programma del comportamentismo

### PARTE SECONDA

La mente

7. Wundt e il concetto di gesto
8. L'imitazione e l'origine del linguaggio
9. Il gesto vocale e il simbolo significativo
10. Pensiero, comunicazione e simbolo significativo

11. Il significato
12. L'universalità
13. La natura dell'intelligenza riflessiva
14. Comportamento, watsonismo e riflessione
15. Il comportamento e il parallelismo psicologico
16. La mente e il simbolo
17. La relazione della mente con la risposta e l'ambiente

## PARTE TERZA

### Il sé

18. Il sé e l'organismo
19. I presupposti della genesi del sé
20. Il gioco, il gioco organizzato e l'altro generalizzato
21. Il sé e il soggettivo
22. L'“io” e il “me”
23. Gli atteggiamenti sociali e il mondo fisico
24. La mente come impostazione individuale del processo sociale
25. L'“io” e il “me” come momenti del sé
26. La formazione del sé nella situazione sociale
27. Gli apporti del “me” e dell'“io”
28. La creatività sociale del sé emergente
29. Un contrasto fra le teorie individualistiche e le teorie sociali del sé

## PARTE QUARTA

### La società

30. LE BASI DELLA SOCIETÀ UMANA: L'UOMO E GLI INSETTI
31. Le basi della società umana: l'uomo e i vertebrati
32. L'organismo, la comunità e l'ambiente
33. Le istituzioni sociali e le funzioni del pensiero e della comunicazione
34. La comunità e l'istituzione
35. La fusione dell'“Io” e del “Me” nelle attività sociali
36. Democrazia e universalità nella società

37. Un'ulteriore considerazione degli atteggiamenti religiosi ed economici
38. La natura della simpatia
39. Conflitto e integrazione
40. La funzione della personalità e della ragione nell'organizzazione sociale
41. Ostacoli e prospettive favorevoli per lo sviluppo della società ideale
42. Sommario e conclusione

#### SAGGI SUPPLEMENTARI

- I. La funzione dell'immagine nel comportamento
- II. L'essere biologico
- III. Il sé ed il processo di riflessione
- IV. Frammenti sull'etica

Indice analitico

# Presentazione

George H. Mead fu uno dei principali esponenti del pragmatismo americano, assieme a William James, Charles S. Peirce e John Dewey, e rappresenta attualmente un riferimento costante di varie correnti di ricerca in psicologia e sociologia. In particolare, nell'area della psicologia discorsiva e della psicologia culturale, Mead è considerato, assieme a Lev S. Vygotskij, il riferimento classico per la definizione dei processi di formazione della coscienza e del sé in relazione alla rete interpersonale e sociale in cui un individuo agisce e agli strumenti comunicativi che impiega nelle sue interazioni

L'opera più nota di Mead fu *Mente, sé e società* che uscì nel 1934, tre anni dopo la sua morte, a cura dell'allievo Charles W. Morris, il fondatore della semiotica. Come per gli altri libri di Mead, anche questo era fondato sui resoconti stenografici delle sue lezioni, su appunti e su manoscritti inediti.

La mente umana non viene considerata da Mead come un'entità astratta che è presente nel suo funzionamento generale in tutti gli individui. Questa concezione della mente apparteneva alla tradizione filosofica che aveva le sue radici nel pensiero di Kant e che si ritrovava nella ricerca psicologica avviata a fine Ottocento e proseguita nei primi decenni del Novecento (compresi gli indirizzi della teoria della Gestalt e del comportamentismo). Per Mead il problema centrale è come si costituisce la mente del singolo individuo nelle sue componenti essenziali: la coscienza e il sé. L'elemento fondamentale è dato dalla capacità della mente individuale di interagire con un altro individuo mediante un sistema di comunicazione fondato su simboli il cui significato è conosciuto da entrambi i due individui (che insieme formano quindi una struttura sociale). Se l'individuo A dice a B (comunicazione o azione X): "Prendi quella matita", e B prende effettivamente la matita (azione o reazione Y), la reazione Y è dovuta al fatto che B conosce il significato dell'azione X. Inoltre, e questo è il punto centrale messo in evidenza, A conosce non solo il significato dell'azione X che sta per compiere, ma si aspetta che B compia la reazione relativa Y,



prefigurandola e anticipandola nella sua mente (secondo un processo di “riflessività”). La consapevolezza delle proprie azioni e delle reazioni altrui è quindi connessa a una duplicazione interna nella mente di queste stesse reazioni (Mead la definisce una “conversazione” implicita interna di un individuo con se stesso). La mente umana è dunque caratterizzata da questo dialogo interno che riflette l’interazione sociale e nel quale vengono assunti i punti di vista e le intenzioni degli altri. Il sé nasce da tale processo psichico che non è una dimensione puramente soggettiva, ma l’oggettivazione delle dinamiche sociali.

## Biografia dell'autore

George Herbert Mead nacque nel 1863 a South Hadley (Massachusetts). Si laureò in filosofia alla Harvard University nel 1888. Tra il 1888 e il 1891 lavorò nei laboratori di psicologia a Lipsia (con Wilhelm Wundt) e Berlino. Dal 1891 al 1894 insegnò alla University of Michigan, dove avviò uno stretto rapporto di amicizia e collaborazione scientifica con John Dewey. Quando Dewey nel 1894 si trasferì alla University of Chicago, fece trasferire anche Mead che vi insegnò filosofia fino al 1931, anno della sua morte.

## Bibliografia

*The Philosophy of the Present*, edited, with an introduction, by A. E. Murphy, Open Court, La Salle, Ill. 1932 (tr. it., *La filosofia del presente*, a cura di G. A. Roggerone, Guida, Napoli, 1986).

*Mind, Self & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, edited, with an introduction, by C. W. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1934 (tr. it. *Mente, sé e società*).

*Movements of Thought in the Nineteenth Century*, edited, with an introduction, by M. H. Moore, University of Chicago Press, Chicago, 1936.

*The Philosophy of the Act*, edited, with an introduction, by C. W. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1938.

*Selected Writings*, edited by A. J. Reck, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

*The Individual and the Social self: Unpublished Works*, edited, with an introduction by D. L. Miller, University of Chicago Press, Chicago and London, 1982.

*Essays in Social Psychology*, edited, with an introduction, by M. J. Deegan, Transaction Publishers, 2001.

Scelte di saggi vari:

*La filosofia americana contemporanea*, a cura di A. Rigobello, SEI, Torino, 1960.

*La voce della coscienza*, a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano, 1996.

# Mente, sé e società

## Prefazione

Le pagine che seguono presentano le linee generali del sistema di psicologia sociale di George H. Mead. Egli sviluppò le sue idee nel corso di “psicologia sociale”, tenuto presso l’Università di Chicago dal 1900 in poi, che ebbe larga notorietà e influenza. Anno dopo anno – spesso per numerosi anni di seguito – il suo corso venne frequentato da studenti con interessi psicologici, sociologici, linguistici, educativi, filantropici e filosofici; libro dopo libro, è apparso evidente il peso che l’insegnamento di Mead ha avuto sui suoi numerosi studenti. Il presente volume sarà di grande utilità per coloro che nutrono interessi del genere.

Per molti di quelli che ascoltarono le lezioni di Mead, la sua concezione – nello stesso tempo umanistica e ricca di cultura – venne a rappresentare un centro di orientamento per tutto il complesso della loro vita intellettuale e valutazionale. Il corso di psicologia sociale costituì il fondamento del pensiero di Mead: in esso sta il significato di Mead come scienziato e fu su questa base che s’impose la sua elaborazione filosofica e la sua partecipazione alla vita sociale. Si spera che a questo volume facciano seguito quelli su *Movements of Thought in the Nineteenth Century* e su *The Philosophy of the Act*. Messi insieme, questi volumi rappresenterebbero i tre campi principali dell’opera di Mead: psicologia e filosofia sociali, storia delle idee, pragmatismo sistematico. Ad essi fa da supplemento il volume *The Philosophy of the Present*, edito a cura di Arthur E. Murphy e pubblicato nel 1932 dall’Open Court Publishing Company di Chicago. Sebbene pubblicasse molti lavori nel settore della psicologia sociale (come mostra la bibliografia all’inizio del volume), Mead non sistematizzò mai in forma più estesa la sua posizione e i suoi risultati. Il presente volume ha lo scopo di compiere questo lavoro di sistematizzazione, in parte attraverso l’organizzazione del materiale inedito e in parte per mezzo di appropriati riferimenti alle opere pubblicate. Esso fornisce la naturale introduzione al mondo intellettuale di George H. Mead.

Nessuna parte del materiale qui utilizzato è stata mai pubblicata in precedenza. Il volume è composto principalmente di due ottimi gruppi di

appunti di studenti sul corso, uniti a estratti ricavati da altre note di questo tipo e a scelte fatte su manoscritti inediti lasciati da Mead. A fondamento è stata presa una copia stenografica del corso di psicologia sociale del 1927. Questo gruppo, insieme a vari gruppi simili di scritti relativi ad altri corsi, deve la sua esistenza alla devozione e alla previdenza di George Anagnos. Accorgendosi, da studente, dell'importanza del materiale esposto nelle lezioni di Mead (sempre tenute senza la scorta di appunti), egli trovò in Alvin Carus un collaboratore partecipe del suo stesso interesse che poté fornire i mezzi necessari a impiegare delle persone per trascrivere parola per parola i vari corsi. La completezza del materiale varia considerevolmente, ma il gruppo che costituisce la base di questo volume era molto nutrito. Anche se nel complesso non si tratta affatto di un verbale stenografico, esso rappresenta tuttavia una registrazione adeguata e fedele degli ultimi anni di un grande pensatore. Questo materiale è accessibile presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Chicago.

Il manoscritto fondamentale è stato molto arricchito dagli appunti densi e fedeli di un altro devoto studente, Robert Page: appunti particolarmente preziosi in quanto si riferiscono al 1930, l'ultimo anno in cui il corso venne tenuto nella sua forma completa a Chicago. Nel materiale del 1927 (riadattato, sfolto di tutte le ripetizioni superflue e corretto stilisticamente) sono state inserite porzioni del materiale del 1930, sia nel testo che nelle note a piè di pagina. Lo stesso è stato fatto in misura minore col materiale tratto da altri corsi: le scelte compiute da gruppi diversi da quelli del 1927 e del 1930 sono indicate con l'anno alla fine di ciascun brano. L'inserimento di materiale ricavato da manoscritti è stato indicato con la sigla MS. Tutti i titoli sono stati aggiunti da chi ha curato l'edizione. Le altre aggiunte editoriali sono racchiuse fra parentesi.

I saggi supplementari I, II, III presi insieme costituiscono praticamente un manoscritto inedito. Il saggio IV è una compilazione ricavata da un gruppo di appunti stenografici di un corso elementare di etica del 1927. Sono grato ai Signori Anagnos, Carus e Page per avere reso disponibile il grosso del materiale utilizzato. Il Professor T. V. e il Professor Herbert Blumer hanno letto e commentato parti del manoscritto. John Brewster e il Professor Albert M. Dunham hanno elargito generosamente il loro tempo e la loro profonda conoscenza della concezione di Mead. Studenti, troppo numerosi per ricordarli tutti, hanno gentilmente posto a mia disposizione i loro appunti scolastici e desidero esprimere ad essi i miei sinceri ringraziamenti. Il lavoro bibliografico fondamentale è stato compiuto dal Professor Dunham, anche se i Signori Brewster, V. Lewis Bassie e il Professor Merritt H. Moore hanno contribuito a singole voci. Arthur C.

Bengholz è responsabile della bibliografia finale. Un sussidio del Committee on Humanistic Research of the University ha reso possibile una preziosa assistenza nella preparazione del manoscritto. La Signora Rachel W. Stevenson ha avuto il compito di trascrivere una moltitudine di segni confusi in una copia ordinata. Il Professor James H. Tufts ha dato gentilmente il suo aiuto nella lettura delle bozze. Mia moglie ha prestato la sua assistenza nella preparazione dell'indice. In ogni fase del lavoro il personale della Chicago University Press ha offerto la sua efficiente assistenza.

Sono ben consapevole che tutti i nostri sforzi messi insieme non sono stati capaci di produrre quel volume che noi vorremmo fosse stato possibile a George H. Mead di scrivere. Tuttavia nulla lascia ritenere che se anche gli fosse stato concesso di vivere più a lungo egli avrebbe raccolto con le sue mani il materiale riunendolo in volume. Che egli non redigesse un sistema è dovuto al fatto di essere stato sempre impegnato a costruirne uno. Il suo pensiero era troppo ricco interiormente per permettergli di tradurre le sue idee in uno schema ordinato. Il suo genio si esprimeva meglio nell'aula di lezione. Forse un volume come questo – suggestivo, penetrante, incompleto, di tono conversevole – rappresenta la forma più adeguata ai suoi pensieri; la forma più capace di trasferire a un pubblico più vasto nel tempo e nello spazio le avventure di idee (per usare una frase di Whitehead) che per più di trent'anni imposero all'attenzione di un pubblico ristretto le lezioni di Mead sulla psicologia sociale.

C. W. M.

# INTRODUZIONE

## George H. Mead psicologo e filosofo sociale

### I

Dal punto di vista filosofico, Mead era un pragmatista; da quello scientifico, era uno psicologo sociale. Egli apparteneva ad un'antica tradizione – la tradizione di Aristotele, Cartesio, Leibnitz; di Russell, Whitehead, Dewey – che non scorge alcuna netta separazione o antagonismo fra l'attività della scienza e quella della filosofia, e i cui esponenti sono essi stessi sia scienziati che filosofi. Sarebbe difficile sopravvalutare il contributo dato alla filosofia da coloro la cui filosofia ha trovato nutrimento nelle attività scientifiche rispettivamente praticate. Mead affermò in una delle sue lezioni che «la filosofia di un periodo costituisce sempre un tentativo di interpretare la forma più sicura di conoscenza in esso raggiunta». Se pure tale osservazione può aver bisogno di qualche precisazione per quanto riguarda il ruolo svolto dalle considerazioni di valore nella generalizzazione filosofica, essa fornisce la traccia per la comprensione dello sviluppo di Mead e per quella del pragmatismo in generale.

Alla fine del secolo scorso nessuna zona della conoscenza sembrava più sicura della dottrina dell'evoluzione biologica. Questa dottrina aveva richiamato drammaticamente l'attenzione sul fattore evoluzionistico del cambiamento del mondo, così come la fisica e la matematica avevano in precedenza mostrato l'elemento della costanza strutturale. In ciò sembrò essere implicito che, non solo l'organismo umano, ma anche la vita della mente nel suo complesso doveva essere interpretata nell'ambito dello sviluppo evoluzionistico, essendo partecipe della sua qualità di cambiamento e nascendo dall'interattività fra organismo e ambiente. La mente doveva apparire e, presumibilmente, risiedere nell'ambito della condotta. Le stesse società dovevano considerarsi come complesse entità



biologiche ed essere adattate alle categorie evoluzionistiche. Compito filosofico del pragmatismo è stato quello di dare una nuova interpretazione dei concetti di mente e d'intelligenza nei termini biologici, psicologici e sociologici che le correnti post-darwiniane del pensiero hanno reso preminenti, e di riconsiderare i problemi e il compito della filosofia da questa nuova prospettiva. Il compito non è per nulla esaurito, come è provato dal fatto che il periodo sistematico è ancora di là da venire. Ma i contorni di un naturalismo empirico eretto sopra posizioni e dati biologici, psicologici e sociologici sono chiaramente distinti, un naturalismo che inserisce nella natura l'uomo pensante, e che si propone di evitare il tradizionale dualismo di mente e materia, di esperienza e natura, di filosofia e scienza, di teleologia e meccanicismo, di teoria e pratica. È una filosofia che, per usare i termini di Mead, si oppone «al carattere ultramondano della ragione... dell'antica filosofia, al carattere ultramondano dell'anima... della dottrina cristiana, e al carattere ultramondano della mente... del dualismo rinascimentale». Molto è stato fatto, anche, sulla via di tracciare le implicazioni delle relative posizioni nei riguardi dell'educazione, dell'estetica, della logica, dell'etica, della religione, del metodo scientifico e dell'epistemologia. La fiducia pragmatica nel metodo sperimentale, unita alla relazione morale e di valore del movimento con la tradizione democratica, è risultata in una concezione della filosofia intesa nel suo duplice rapporto col fatto e col valore e in una concezione del contemporaneo problema morale concepito come ridimensionamento e riformulazione dei beni umani nei termini delle posizioni e dei risultati del metodo sperimentale. Il darwinismo, il metodo sperimentale e la democrazia stanno alla base della corrente pragmatica.

Sotto molti aspetti il più sicuro e imponente risultato dell'attività pragmatica fino ad oggi è stata la teoria dell'intelligenza e della mente da esso derivata. Tale teoria è, naturalmente, fondamentale rispetto all'intera struttura. Lo sviluppo e l'elaborazione di questa teoria definisce l'attività di tutta la vita di George H. Mead. L'opera di Mead e quella di Dewey sono sotto molti aspetti complementari e, per quanto mi consta, mai in significativa opposizione. Essi furono intimi amici fin dagli anni trascorsi all'università del Michigan, e discussero sempre insieme i loro problemi durante gli anni passati all'università di Chicago. Ne risultò una naturale divisione del lavoro in un compito comune.

Nessuno dei due sta verso l'altro nella relazione esclusiva del maestro verso l'allievo; entrambi, secondo la mia opinione, erano di pari se pur di differente statura intellettuale; entrambi parteciparono ad un reciproco dare e avere secondo l'indole particolare di ciascuno di loro. Se Dewey

presenta ordine e intuito, Mead presentò profondità analitica e precisione scientifica. Se Dewey è al tempo stesso il cerchione ruotante e molti dei raggi della contemporanea ruota pragmatica, Mead è il mozzo. E benché nel chilometraggio il cerchione della ruota viaggi assai lontano, esso non può procedere in linea retta più di quanto non proceda il suo mozzo. Il pensiero di Mead poggia saldamente su poche idee fondamentali che vennero rifinite ed elaborate nel corso di molti anni. In effetti, secondo le sue stesse parole, la filosofia nella quale egli si trovava sempre più impegnato negli ultimi anni era una elaborazione, “una generalizzazione descrittiva”, delle idee fondamentali che, come scienziato, rappresentavano la più certa conoscenza in proposito, che egli fosse giunto ad acquisire. Il nostro compito qui, tuttavia, non è di considerare complessivamente la sua filosofia,<sup>2</sup> ma piuttosto la base scientifica sulla quale essa poggia (una base che Mead come scienziato ha fatto molto per creare), e qualche aspetto delle sue dimensioni sociali ed etiche.

## II

Come scienziato Mead era uno psicologo sociale. Oggi è comunemente riconosciuto che la scienza procede su due basi: teoria e osservazione; e che la fase logica della scienza (la fase dell'isolamento e della definizione di categorie fondamentali e della costruzione del sistema) è di importanza pari all'attività dello scopritore di fatti e del verificatore. Mead aggiunge poco o nulla al *corpus* dei fatti delle scienze sociali così come è determinato da metodi di investigazione particolari; egli aggiunge molto invece alla struttura ideazionale e concettuale. È bensì vero che i due aspetti della scienza sono in fondo inseparabili, e che le idee scientifiche non possono venire sviluppate o analizzate fruttuosamente senza riferirsi al fatto; ma le osservazioni a cui Mead fa ricorso sono per la maggior parte accessibili ad ognuno – esse non implicano nessuna tecnica scientifica speciale. Non è nelle cifre, nei grafici e negli strumenti che va ricercato il suo contributo, ma nella penetrazione della natura della mente, del Sé e della società.

Non è molto tempo che i termini “psicologo” e “sociale” sono apparsi insieme o in associazione con categorie biologiche. La tradizione ha identificato la psicologia con lo studio del sé individuale o della mente. Perfino l'influenza post-darwiniana dei concetti biologici non ha spezzato per lungo tempo i presupposti individualistici ereditari (come è provato dalla difficoltà di Huxley di trovare un posto per il comportamento morale

nel processo dell'evoluzione), sebbene fosse essa a formulare il problema di come la mente umana apparisse nella storia della condotta animale. Mead traccia nelle seguenti pagine il processo per mezzo del quale considerazioni biologiche spinsero la psicologia attraverso gli stadi dell'associazionismo, del parallelismo, del funzionalismo e del comportamentismo. La posizione di Mead è comportamentistica, ma si tratta di un comportamentismo sociale e non individualistico e sottocutaneo; egli non trovò risposta in nessuna delle scuole o degli stadi psicologici al problema di come la mente – la mente completamente formata, riflessiva, creativa, responsabile, autocosciente – apparisse nell'ambito della storia naturale della condotta. Un altro fattore doveva essere preso in considerazione: la società. Fu tuttavia un caso fortunato che Mead si trovasse all'università di Chicago quando l'atmosfera psicologica, pesantemente carica, precipitò in forme funzionali e comportamentistiche.<sup>3</sup>

Dell'ingresso dell'altro fattore, quello sociale, nel pensiero di Mead è meno facile dare ragione, poiché egli stesso non ha tracciato questo sviluppo. Mead fu ancora una volta fortunato per il fatto di trovarsi in un ambiente nel quale la sociologia e la psicologia sociale cominciavano ad assumere la forma di scienze. Filosofie idealistiche come quella di Hegel e di Royce mettevano l'accento sulla natura sociale del sé e della moralità – e Mead aveva studiato sotto Royce. Tarde e Baldwin avevano dato molti contributi nella direzione di una psicologia sociale intorno al 1900. Giddings aveva compiuto la sua opera maggiore, e Cooley aveva iniziato la sua carriera di sociologo all'università del Michigan; Mead era amico di Cooley e insegnò per tre anni in quell'ambiente. Gradualmente era stata rivolta l'attenzione, soprattutto da parte dei tedeschi, agli aspetti sociali del linguaggio, alla mitologia, alla religione – e Mead aveva studiato in Germania. Sebbene egli fosse a Berlino, e non a Lipsia con Wundt, non c'è dubbio che all'influenza di Wundt vada attribuito lo stimolo ad isolare il concetto di gesto considerando il contesto sociale nel quale esso funziona; invece di essere semplicemente “espressioni di emozioni” nel senso darwiniano, i gesti si avviavano ad essere considerati come i primi stadi dell'atto di un organismo sottoposto alla risposta di un altro, e come indicazioni degli stadi ulteriori dell'atto sociale. Mead pensa specificamente al gesto in termini sociali e da tali gesti egli fa derivare la comunicazione genuina per mezzo del linguaggio. In un certo senso, perciò, si può dire che Mead segua un sentiero parzialmente indicato da Wundt; e certamente Wundt lo aiutò a correggere le insufficienze di una psicologia individualistica attraverso l'impiego di categorie sociali.<sup>4</sup>

Tuttavia Mead non fu un semplice seguace di Royce, di Tarde, di

Baldwin, di Gidding, di Cooley o di Wundt. Come viene chiarito dalle pagine seguenti, egli applicava a tutti loro una critica fondamentale: essi non erano andati fino in fondo nello spiegare come la mente e il sé sorgessero insieme alla condotta. Questa critica si divide in due parti: 1) essi in qualche modo presupponevano tutti la mente e il sé preesistenti rispetto al processo sociale; 2) anche quando cercavano di spiegare da un punto di vista sociale le fasi della mente o il sé, essi non arrivavano ad isolarne il meccanismo implicito. Il cilindro magico del sociale, fuori dal quale dovevano essere estratti la mente e il sé, era in parte riempito in anticipo; e quanto al resto ci si limitava a dichiarare candidamente che il trucco poteva essere eseguito, mentre l'esecuzione stessa non aveva mai luogo. Il tentativo di Mead è quello di mostrare che la mente e il sé sono emergenze sociali senza residui; e che il linguaggio, nella forma del gesto vocale, fornisce il meccanismo per la loro emergenza. È mio convincimento che Mead sia riuscito in questo compito, specialmente nell'isolare il meccanismo del linguaggio da cui la mente viene socialmente costituita e attraverso il quale appare il sé che è consapevole di se stesso come oggetto. C'è il problema se nell'identificare la mente con l'operazione dei simboli si debba sostenere che tali simboli siano tutti simboli di linguaggio di origine socio-vocale. Se così non è, ci possono essere aspetti individuali della mente, negli uomini e negli animali, che non rientrano nella terminologia di Mead. In termini correnti il problema riguarda la priorità genetica delle situazioni-segno (simboli non di linguaggio) e delle situazioni-simbolo (simboli di linguaggio). La questione principale riguarda il significato delle parole "mente" e "simbolo", giacché Mead in qualche luogo ammette i fatti di reintegrazione sottolineati da Hollingworth, e i fatti di reazione ritardata messi in rilievo da Hunter, ma, diversamente da questi, egli ritiene che tali processi non rientrino nella classificazione di "simbolo significativo" o di "mente". Mead ammette che l'organismo individuale deve avere certi requisiti primi di carattere fisiologico per lo sviluppo dei simboli di linguaggio; coloro che vogliono usare mente e simbolo in un senso più ampio, potrebbero aggiungere che l'individuo non sarebbe in grado di sviluppare i simboli di linguaggio senza esser capace di rispondere ai segni non linguistici e perciò non sociali, nei quali un evento conduce in qualche centro organico all'aspettativa e alla reintegrazione di qualche altro evento.<sup>5</sup> Comunque sia, a me pare che Mead abbia dimostrato che la mente e il sé, nell'accezione di tali termini da lui introdotta, sono generati senza residuo in un processo sociale, e che egli abbia per la prima volta isolato il meccanismo di questa genesi. È appena necessario dire che un risultato molto minore sarebbe sufficiente a servire

da pietra miliare nella scienza e nella filosofia. L'opera di Mead segna un primo stadio nella nascita attuale della psicologia sociale come scienza, poiché le sue idee fondamentali risalgono ai primi anni di questo secolo.<sup>6</sup>

È così che al problema di come la mente e il sé dell'uomo sorgano nel processo della condotta, Mead dà una risposta in termini biosociali. Egli non trascura, come lo psicologo tradizionale, il processo sociale nel quale lo sviluppo umano ha luogo; egli non trascura, come lo scienziato sociale tradizionale, il livello biologico del processo sociale rifacendosi a una concezione mentalistica e soggettiva della società come vissuta nelle menti precedenti.<sup>7</sup> I due estremi sono evitati con un richiamo ad un processo sociale continuativo di organismi biologici interagenti, nell'ambito del quale, attraverso la internalizzazione della conversazione di gesti (nella forma del gesto vocale), sorgono la mente e il sé. Un terzo estremo di individualismo biologico viene evitato attraverso il riconoscimento della natura sociale del processo biologico fondamentale nel quale sorge la mente.

L'atto individuale è visto nell'ambito dell'atto sociale; la psicologia e la sociologia vengono unite su una comune base biologica; la psicologia sociale è fondata su un comportamentismo sociale. È in questi termini che Mead si sforzò di risolvere un più grosso problema posto dalle concezioni evoluzionistiche: il problema di come colmare la lacuna fra impulso e razionalità, di mostrare come certi organismi biologici acquistano la capacità di essere autocoscienti, di pensare, di ragionare in astratto, di comportarsi intenzionalmente, di possedere una inclinazione morale; in breve, il problema di come l'uomo, l'animale razionale, si costituisca.

### III

Benché non usato da Mead, il termine “comportamentismo sociale” può servire a caratterizzare la relazione fra la posizione di Mead e quella di John B. Watson. Mead considerava la concezione di Watson troppo semplicistica, in quanto aveva astratto il segmento dell'atto dell'individuo dall'atto completo o sociale. Benché Watson parli molto di linguaggio, l'essenza del linguaggio in quanto fondata su un certo tipo di azione sociale reciproca gli è sfuggita completamente, ed è rimasta in disparte. Essa si cela nei movimenti delle corde vocali, o nelle risposte sostituite da risposte vocali, ed infine si perde completamente fra le risposte implicite. Al contrario, per Mead il linguaggio è un fenomeno oggettivo di azione reciproca nell'ambito di un gruppo sociale, una complicazione della

situazione-gesto, e anche quando è internalizzato per costituire il recesso più interno alla mente individuale, esso rimane sociale – un modo, questo, per far sorgere dai gesti dell'individuo gli atteggiamenti e i ruoli degli altri, implicati in un'attività sociale comune.

Una seconda differenza risiede nel modo di considerare il privato. Come Köhler ha osservato nella sua *Gestalt Psychology*, la posizione di Watson consiste essenzialmente nella preferenza di una epistemologia; ciò significa in effetti che il privato non può rientrare nell'ambito della scienza anche se si potesse sapere che esso esiste; perciò noi dobbiamo aver presente l'animale umano. Descrivere ciò che è in tal modo suscettibile di osservazione, è perfettamente giusto, ma in quanto animali umani noi di fatto osserviamo nei nostri atteggiamenti, nelle nostre immagini, nei nostri pensieri, nelle nostre emozioni aspetti di noi stessi che non ci è possibile osservare con altrettanta completezza negli altri; e il fatto è comunicabile. Il watsonismo dette l'impressione di escludere dal suo ambito proprio i contenuti che una matura psicologia deve spiegare. Mead aveva un'acuta consapevolezza di questa situazione, ma chiaramente credeva che la sua versione del comportamentismo fosse adeguata al compito. Il quale non era rivolto semplicemente a comprendere gli aspetti sociali dell'atto che fossero stati trascurati, ma anche gli aspetti interni, accessibili principalmente, ma non esclusivamente, all'osservazione del medesimo individuo agente. La mente non doveva essere ridotta ad un comportamento non mentale, ma doveva essere vista come un tipo di comportamento emergente geneticamente dai tipi non mentali. Il comportamentismo, di conseguenza, non significava per Mead né rifiutare il privato, né trascurare la coscienza, ma interpretare tutta l'esperienza in termini di condotta. Qualcuno penserà che questo uso più largo del termine non è opportuno, che il termine è proprio di Watson. Tuttavia, l'uso presente comprende tutto ciò che può essere osservato e definito quantitativamente dal comportamentismo radicale, e là dove può risultare qualche confusione, il comportamentismo in questo senso più ampio può essere distinto dal watsonismo. Forse col tempo si considererà il watsonismo come un comportamentismo metodologicamente semplificato per scopi di iniziale investigazione di laboratorio. L'uso fatto da Mead (e da Dewey) del termine "comportamentismo", per suggerire l'approccio all'esperienza – riflessiva e non riflessiva – in termini di condotta, segnala semplicemente con un nome appropriato l'indirizzo implicito nel procedimento evoluzionistico del pragmatismo, indirizzo stabilito gran tempo prima che Watson apparisse sulla scena e che è proseguito dopo che egli l'aveva professionalmente abbandonata.

Una terza differenza nasce dal fatto che Mead, in armonia con l'articolo di Dewey del 1896 su «The Reflex-Arc Concept in Psychology», sottolinea la correlatività fra stimolo e risposta. Aspetti del mondo diventano parti dell'ambiente psicologico, diventano stimoli, solo nella misura in cui essi consentono la liberazione ulteriore di un impulso continuo.<sup>8</sup> In tal modo la sensitività e l'attività dell'organismo determinano il suo ambiente effettivo con la stessa genuinità con cui l'ambiente fisico influisce sulla sensitività della forma. La visione che ne risulta rende più giustizia agli aspetti dinamici e aggressivi del comportamento, di quanto non faccia il watsonismo che dà l'impressione di considerare l'organismo come una marionetta, i cui fili vengono tirati dall'ambiente fisico. Così, nel caso del pensiero riflessivo, che Watson tratta del tutto alla pari con il condizionamento del ratto, Mead è in grado di fornire un'analisi penetrante di tale riflessione nei termini dell'autocondizionamento dell'organismo verso gli stimoli futuri in virtù della sua capacità di indicare a se stesso, attraverso simboli, le conseguenze di certi tipi di risposta a tali stimoli. Questa spiegazione è in grado di spiegare il comportamento di Watson nel condizionamento del ratto, e non solo il comportamento del ratto condizionato.

Infine una differenza fondamentale si riflette nella circostanza che, come è parso a molti, il watsonismo non soltanto nega l'esperienza privata, ma svuota l'“esperienza” medesima di ogni significato non implicito nella “risposta”. Certuni fra i comportamentisti radicali hanno apertamente identificato “io vedo X” con “i miei muscoli oculari si sono contratti”; e hanno ammesso, altrettanto apertamente, che questa identificazione conduce ad una forma comportamentistica di solipsismo. Tale situazione rappresenta semplicemente la comparsa nella psicologia dello scandalo logico e metodologico che per lungo tempo ha tormentato il pensiero scientifico: da un lato, la scienza si è vantata di essere empirica, di sottoporre le sue più sottili teorie alla verifica dell'osservazione; dall'altra, essa ha inclinato ad accettare una metafisica che considera soggettivi e mentali i dati dell'osservazione e nega che gli oggetti studiati abbiano i caratteri che essi rivelano di possedere quando vengono sperimentati. Il pragmatista che si rifaccia a Mead non può approvare il tentativo compiuto dal realismo critico per rendere accettabile questa situazione. Un simile pragmatista sostiene che il mondo, così come è concepito dalla scienza, rientra nell'ambito del più vasto e più ricco mondo dell'esperienza; invece di essere il mondo “reale” nei cui termini debba essere svalutato il mondo dell'esperienza, il mondo della scienza è qualcosa la cui origine deve essere definita in termini di esperienza. Perciò Mead sosteneva che la cosa fisica,

benché anteriore rispetto alla scienza, è, dal punto di vista dell'esperienza, un derivato degli oggetti sociali, cioè si trova nell'ordine dell'esperienza socialmente derivata. Nella visione di Mead, il mondo della scienza è composto da ciò che è comune e vero per osservatori diversi – il mondo dell'esperienza comune o sociale in quanto formulato simbolicamente. Il suggerimento di Mead per la soluzione del problema è che il dato fondamentale per l'osservazione è un mondo nel quale gli altri sé e gli oggetti, possiedono la stessa diretta accessibilità (benché la completezza dell'accessibilità possa variare) che l'osservatore ha nei riguardi di se stesso. Il mondo dell'esperienza è concepito da Mead come un regno di eventi naturali emergente attraverso la sensitività degli organismi, eventi che sono proprietà non più dell'organismo, ma delle cose osservate. Dal punto di vista filosofico, la sua posizione è un relativismo oggettivo: tuttavia le qualità dell'oggetto possono essere relative ad un organismo condizionante. Una certa porzione del mondo, in quanto sottoposta all'esperienza, è privata; ma un'altra porzione è sociale o comune, e la scienza la definisce compiutamente. Esperienza privata ed esperienza comune sono concetti polari; il privato può essere definito solo a confronto con ciò che è comune.

Non è possibile, qui, entrare nelle implicazioni di epistemologia e di filosofia della scienza relative a questo concetto di esperienza sociale.<sup>9</sup> Esso viene qui accennato per mostrare che il comportamentismo di Mead non riduce il mondo dell'esperienza a movimenti di nervi e di muscoli, sebbene esso insista sul fatto che i caratteri di questo mondo sono funzioni di impulsi in cerca di espressione. Questa concezione non rende l'esperienza né mentale né individuale. È per il fatto che l'esperienza possiede una dimensione sociale, e che il sé o l'organismo è posto in una zona comune agli altri, che Mead è autorizzato da un punto di vista empirico a partire con l'atto sociale e a fondare la sua psicologia sociale su un comportamentismo sociale. La concezione più ricca e più adeguata del comportamentismo che ne risulta rende la sua spiegazione di importanza centrale nello sviluppo della psicologia, in quanto presenta per la prima volta un comportamentismo che può adeguarsi ai problemi presentati dalla filosofia.<sup>10</sup>

#### IV

La trasformazione dell'individuo biologico nell'organismo dotato di mente o nel sé, si effettua, secondo Mead, attraverso l'opera del linguaggio



che a sua volta presuppone l'esistenza di un certo tipo di società e certe capacità fisiologiche negli organismi degli individui.

La società deve essere composta, nelle sue fasi elementari, di individui biologici che partecipino a un atto sociale e usino le prime fasi delle azioni reciproche come gesti, cioè come guide al compimento dell'atto. Nella "conversazione di gesti" di una zuffa fra cani, ciascun cane determina il proprio comportamento sulla base di ciò che l'altro cane comincia a fare; lo stesso avviene per il pugile, per lo schermidore e per il pulcino che corre al richiamo della chioccia. Un'azione siffatta costituisce un tipo di comunicazione; in un certo senso i gesti sono simboli, poiché indicano, rappresentano e provocano un'azione appropriata alle fasi successive dell'atto di cui essi costituiscono i primi frammenti e, secondariamente, agli oggetti impliciti in tali atti.<sup>11</sup> Nello stesso senso si può dire che i gesti hanno un significato, cioè essi significano le fasi successive dell'atto conseguente e, secondariamente, gli oggetti implicati: la mano serrata significa il pugno, la mano protesa significa l'oggetto da raggiungere. Tali significati non sono soggettivi, né privati, né mentali, ma esistono oggettivamente nel contesto sociale.

Ciò nonostante, questo tipo di comunicazione non è linguaggio vero e proprio; i significati non sono ancora "nella mente"; gli individui biologici non costituiscono ancora dei sé consapevolmente comunicanti. Per ottenere questi risultati, i simboli o i gesti debbono diventare simboli o gesti significativi. L'individuo deve sapere che cosa fa personalmente e non soltanto ciò che fanno coloro che gli rispondono; egli deve essere in grado di interpretare il significato del proprio gesto. In termini comportamentistici, ciò equivale a dire che l'individuo biologico deve essere capace di evocare in se stesso quella risposta che il suo gesto evoca negli altri e di utilizzare quindi questa risposta altrui per il controllo della propria condotta ulteriore. Tali gesti sono simboli significativi. Tramite il loro uso l'individuo "assume il ruolo altrui" nella regolazione della propria condotta. L'uomo è, in sostanza, l'animale capace di assumere ruoli altrui. L'evocazione della medesima risposta tanto nel Sé che nell'altro fornisce il contenuto comune necessario per garantire la comunità del significato.

Come esempio di simbolo significativo Mead si rifà alla tendenza a gridare "Al fuoco!" quando compaia del fumo in un teatro affollato. La pronuncia immediata del suono farebbe parte semplicemente dell'atto iniziato e sarebbe al massimo un simbolo non significativo. Ma quando la tendenza a gridare "Al fuoco!" si manifesta sia nell'individuo che negli altri e viene essa stessa controllata sulla base di questi effetti, il gesto

vocale è diventato un simbolo significativo; l'individuo è consapevole<sup>12</sup> di ciò che sta facendo; egli ha raggiunto la fase del linguaggio genuino abbandonando la comunicazione inconscia; a questo punto si può dire che egli usa dei simboli e che non si limita più a rispondere a dei segni: egli ha ormai acquisito una mente.

Andando alla ricerca di gesti capaci di diventare simboli significativi e di trasformare, in tal modo, l'individuo biologico in un organismo dotato di mente, Mead si imbatte nel gesto vocale. Nessun altro gesto agisce in maniera così simile sia sull'individuo che sugli altri. Noi ci sentiamo parlare come gli altri ci sentono ma non vediamo le nostre espressioni facciali, né, normalmente, osserviamo le nostre azioni. Per Mead il gesto vocale è la sorgente effettiva del linguaggio vero e proprio e di tutte le forme derivate di simbolismo; e così pure della mente.

La mente è costituita dalla presenza di simboli significativi nel comportamento. Essa è l'internalizzazione nell'individuo del processo sociale di comunicazione in cui emerge il significato. Essa è la capacità di indicare a noi stessi la risposta (e gli oggetti in essa impliciti) che il nostro gesto indica agli altri e di controllare la risposta stessa in questi termini. Il gesto significativo, parte esso stesso di un processo sociale, internalizza e rende accessibili agli individui biologici partecipi di tale processo, i significati che sono emersi nelle prime fasi, non significative, della comunicazione di gesti. Invece di rifarsi dalle menti individuali e di passare in seguito alla società, Mead prende le mosse da un processo sociale oggettivo e lo studia all'interno, trasportando il processo sociale di comunicazione nell'individuo per mezzo del gesto vocale. In tal modo l'individuo ha assunto in sé l'atto sociale. La mente resta sociale; anche nei più intimi recessi il pensiero di una persona procede per mezzo dell'assunzione, da parte di tale persona, dei ruoli altrui e del controllo del proprio comportamento sulla base di questa assunzione di ruoli. Poiché per Mead l'isolamento della cosa fisica dipende dalla capacità di assumere il ruolo altrui, e il pensiero rivolto agli oggetti implica l'assunzione dei rispettivi ruoli, anche la riflessione dello scienziato intorno alla natura fisica costituisce un processo sociale, sebbene gli oggetti presi in considerazione non siano più sociali.<sup>13</sup>

Non tutti gli animali che comunicano al livello della conversazione di gesti passano al livello del simbolo significativo. In effetti, Mead ritiene chiaramente che nessun animale tranne l'uomo abbia compiuto il passaggio dall'impulso alla razionalità, sebbene egli aggiunga generalmente la precisazione che non si ha a portata di mano alcuna prova in contrario. Egli

sembra ritenere che solo l'organismo umano possieda l'apparato neurologico necessario per il simbolo significativo. Gli accenni neurologici di Mead sono espressi di frequente in termini congeniali con le vecchie e statiche forme di comportamentismo (numero delle cellule nervose, combinazioni possibili fra le cellule, dissociazione e nuova associazione degli elementi delle precedenti combinazioni), piuttosto che nei termini delle più congeniali concezioni dinamiche presenti in Child, Lashley, Köhler e Pavlov. I suoi concetti fondamentali, tuttavia, sono indipendenti da questi cambiamenti nelle categorie biologiche. Nel discutere le condizioni neurologiche del simbolo significativo egli sottolinea, da una parte, l'importanza della corteccia e, dall'altra, quella che egli chiama la dimensione temporale del sistema nervoso umano: cioè la capacità, per un atto a sviluppo lento, di essere controllato nel suo procedere dagli atti che esso stesso avvia. Io ritengo che tutto il controllo "dal futuro" sia basato sulla possibilità di un tale comportamento. Sono presumibilmente la corteccia umana (la cui funzione nei riflessi più elevati è stata abbondantemente chiarita dai riflessologi) e la dimensione temporale del sistema nervoso (che permette il controllo del gesto nei termini delle conseguenze della sua attuazione) a permettere solo all'animale umano il passaggio dal livello della conversazione di gesti a quello del simbolo significativo di linguaggio; ed è la loro assenza a impedire agli uccelli parlanti di parlare veramente. Queste due caratteristiche, associate al ruolo svolto dalla mano dell'uomo nell'isolamento dell'oggetto fisico, costituiscono, per quanto si può pensare, le basi organiche che determinano le differenziazioni biologiche fra l'uomo e gli animali.

## V

È sempre per opera del linguaggio che, secondo questa teoria, risulta possibile la comparsa del sé. In effetti, il sé, la mente, la "coscienza di", e il simbolo significativo vengono, in un certo senso, fatti precipitare tutti insieme. Mead rinviene il tratto distintivo del sé nella capacità, da parte dell'organismo dotato di mente, di diventare oggetto a se stesso. Il meccanismo che rende possibile ciò, viene rinvenuto, da un punto di vista comportamentistico, nella funzione di assunzione di ruoli che è implicita nel simbolo di linguaggio. Nella misura in cui ci è possibile assumere il ruolo degli altri, siamo in grado, per così dire, di guardarci (di risponderci) da quella prospettiva e di diventare perciò oggetto a noi stessi. Così, è solo in un processo sociale che i sé, in quanto distinti dagli organismi biologici,

possono nascere: sé intesi come esseri che sono diventati consapevoli di se stessi.

Né, è soltanto il processo di prendere consapevolezza del proprio sé ad essere sociale: il sé di cui si diventa consapevoli in questo modo è di per se stesso sociale nella forma, se pure non sempre nel contenuto. Mead sottolinea due fasi nello sviluppo del sé: la fase del gioco libero (*play*) e quella del gioco organizzato (*game*). Nel gioco libero il fanciullo non fa altro che assumere, l'uno dopo l'altro, i ruoli di persone e di animali che sono entrati, in un modo o nell'altro, nella sua vita. Si osserva qui, esplicitamente l'assunzione degli atteggiamenti altrui attraverso l'autostimolazione del gesto vocale, mentre negli anni successivi tali atteggiamenti risultano meno espliciti e più difficili a scoprirsi. D'altra parte nel gioco organizzato uno diventa, per così dire, tutti gli altri implicati nell'attività comune; cioè deve racchiudere nel proprio sé l'intera attività organizzata in modo da svolgere brillantemente il proprio ruolo. In questo caso la persona non si limita ad assumere semplicemente il ruolo di un'altra persona specifica, ma quello di ognuno degli altri partecipanti alla comune attività; essa generalizza l'atteggiamento dell'assunzione di ruoli. Secondo uno dei termini più felici e dei concetti più fecondi usati da Mead, essa assume l'atteggiamento o il ruolo dell'"altro generalizzato".<sup>14</sup>

Ora, tutti gli atteggiamenti degli altri, organizzati e trasportati nel sé di una persona – per quanto specifici o generalizzati possano essere – costituiscono il "me". Se ciò rappresentasse tutto quello che riguarda il sé, la descrizione sarebbe estremista e unilaterale, omettendo di assegnare un posto all'attività creativa e ricostruttiva; il sé non si limiterebbe a riflettere semplicemente la struttura sociale ma non sarebbe nulla al di fuori di tale riflessione. Il sé completo, tuttavia, viene concepito da Mead come costituito sia dall'"io" che dal "me". L'"io" è il principio dell'azione e dell'impulso e nell'agire esso cambia la struttura sociale. Come Mead dice della concezione di Dewey, «l'individuo non è schiavo della società. Esso costituisce la società negli stessi termini genuini in cui la società costituisce l'individuo». In effetti, ogni azione dell'individuo, sia al livello non linguistico che a quello linguistico della comunicazione, produce qualche cambiamento nella struttura sociale, in lieve misura per la maggior parte dei casi, in modo notevole, invece, nel caso del genio e del *leader*.

Non solo il sé, come essere sociale, si sviluppa sulla base dell'organismo biologico, ma la stessa società, intesa come un insieme organico ordinato in modo complesso, non può essere messa in contrasto con le sue componenti ben distinguibili e riconoscibili: – cioè gli individui

biologici ai livelli sociali più semplici e i sé a quelli più elevati. Vale la pena di precisare questo punto in quanto, alcuni lettori, ritengono che il pragmatismo abbia perduto l'individuo nella società. Ciò può essere talvolta suggerito da certe frasi di Mead, ma il riconoscimento dell'individuo biologico (l'“io” di fronte al “me”) e il fatto che mentre i sé presuppongono un processo sociale anteriore, a loro volta rendono possibile l'organizzazione di una società essenzialmente umana dovrebbero togliere ogni dubbio. Qualsiasi altra interpretazione è incompatibile con il ruolo che lo strumentalismo e la teoria etica di Mead assegnano al pensiero inteso come attività ricostruttiva e al pensatore individuale considerato – per usare una frase di Dewey – come “centro ricostruttore della società”.<sup>15</sup>

Attraverso un processo sociale, quindi, l'individuo biologico raggiunge una mente e un sé. Attraverso la società l'animale impulsivo diviene un animale razionale, un uomo.<sup>16</sup> In virtù dell'internalizzazione o importazione del processo sociale di comunicazione, l'individuo acquisisce il meccanismo del pensiero riflessivo (la capacità di dirigere la propria azione sulla base delle conseguenze previste, dei corsi d'azione alternativi); acquista la capacità di porsi oggetto a se stesso e di vivere in un mondo morale e scientifico comune; diventa infine un individuo morale in cui i fini impulsivi si trasformano nella consapevole ricerca di fini ben precisi.

In seguito alla comparsa di questa specie di individuo la società viene a sua volta trasformata. Essa riceve attraverso il sé sociale riflessivo l'organizzazione caratteristica della società umana; invece di svolgere la sua funzione sociale tramite la differenziazione fisiologica (come nel caso dell'insetto) o attraverso la semplice influenza dei gesti sugli altri, l'individuo umano regola la sua parte nell'atto sociale, per mezzo dell'acquisizione, dentro di sé, dei ruoli degli altri implicati nella comune attività. Nel raggiungere un nuovo principio di organizzazione sociale, la società ha acquistato una nuova tecnica di controllo e regola così, nella misura in cui ciò venga fatto con buoni risultati, il comportamento dell'individuo sulla base dell'effetto che la sua azione esercita sugli altri. Infine nel corso del processo, la società si è procurata una tecnica per la sua stessa trasformazione. Da un punto di vista razionale, essa non può voler fare di più che presentare ad ognuno dei suoi membri, attraverso il “me”, l'assetto sociale nel cui ambito si deve realizzare la condotta, e rendere ciascuno responsabile dei valori sociali coinvolti in questa azione. Sotto pena di ristagnare, la società non può che essere grata per i cambiamenti che l'atto morale dell'“io” creativo introduce nella scena sociale.

Questo non è il posto adatto per considerare la molteplicità di intuizioni che Mead inserisce nella sua elaborazione generale: né le implicazioni che esse hanno per l'educazione, la psicopatologia, la sociologia, la psicologia e la linguistica; né, infine, il modo in cui la sua filosofia si inserisce nella sua psicologia sociale. Ma, a illustrazione della fertilità delle sue idee fondamentali, non posso fare a meno di accennare a due punti fra loro connessi: la teoria degli universali e il concetto dell'altro generalizzato. Il risultato, qui, non è strettamente filosofico ma riguarda la possibilità di rendere giustizia, da un punto di vista pragmatico, relativistico ed empirico, ai fattori di struttura, stabilità e universalità. Sono questi i fattori che le scienze matematiche e fisiche hanno messo in principale rilievo, mentre le scienze biologiche e sociali post-darwiniane hanno reso preminenti le categorie di cambiamento e di processo. Sarebbe un segno di inadeguatezza se l'empirismo moderno si limitasse a porre ancora una volta una filosofia del Divenire a fianco della filosofia dell'Essere ripresentando il vicolo cieco in cui si trovò coinvolto il pensiero greco.

Viene spesso affermato che il pragmatista deve essere nominalista e che, pertanto, non può prendere in debita considerazione il fattore dell'universalità. In realtà, il pragmatismo si trova, su questo punto, assai vicino al concettualismo medievale. Solo quando il simbolo è un nudo particolare che rappresenta indifferentemente numerosi altri particolari il risultato è una posizione nominalistica. Di fatto, però, il simbolo significativo, come gesto, non è arbitrario ma costituisce sempre la fase di un atto e partecipa di conseguenza all'universalità posseduta dall'atto, qualunque essa sia. Come vide Charles Peirce – e Ockham molto prima di lui – l'universalità è strettamente connessa con l'abitudine. Un atto è universale in quanto molti oggetti o aspetti di oggetti possono servire come stimoli appropriati: ogni oggetto su cui ci si può sedere è una sedia; ogni oggetto che batte il chiodo è un martello. Ora, le parole “sedia” e “martello”, come universali, sono esse stesse segmenti degli atteggiamenti impliciti e non particolari isolati; le ripetizioni individuali di parole, similmente a un atto specifico di sedere o di colpire col martello, sono espressioni singole (repliche, nel termine di Peirce) dell'universalità dell'atteggiamento. È nell'atteggiamento che risiede l'idea o il concetto come universale. I concetti denotano qualunque oggetto che risponda ai requisiti dell'atto, cioè qualunque oggetto che abbia caratteristiche adatte a servire da stimolo per la continuazione dell'atto. Perciò l'universalità non costituisce un'entità ma una relazione funzionale di simbolizzazione fra

una serie di gesti e una di oggetti, i cui elementi individuali sono “espressioni” singole dell’universale.

Questa posizione, elaborata un po’ al di là dei brevi accenni di Mead, rappresenta essenzialmente un relativismo oggettivo nei riguardi degli universali. Come gli oggetti posseggono per Mead colori e valori che in certe situazioni implicano gli organismi, così gli oggetti hanno carattere di universalità in relazione a un atto capace di essere proseguito da vari oggetti o aspetti di oggetti. Gli oggetti hanno universalità in relazione all’atto che essi sostengono indifferentemente; l’atto possiede universalità per il requisito di poter essere sostenuto indifferentemente da tutta una serie di oggetti. In una tale situazione, l’atto o il segmento di atto che è costituito dal gesto può essere considerato come l’universale nel quale rientrano o a cui partecipano gli oggetti-stimolo come particolari; mentre l’universalità degli oggetti è data dal carattere, da essi posseduto in comune, di servire da stimoli all’atto. Rendendo l’universalità relativa all’atto, essa viene ricondotta nell’ambito di una scienza e di una filosofia empiriche. Tutto ciò che viene negato sulla base di questa concezione è la necessità di ipostatizzare tali universali, erigendo così quell’antitesi fra Essere e Divenire che si è dimostrata fatale da Platone a Whitehead.

Un secondo elemento preso in considerazione quando si parla dell’universalità è il fattore sociale. L’altro generalizzato, nei termini della descrizione or ora data, può essere considerato come l’universalizzazione del processo di assunzione di ruoli: l’altro generalizzato è rappresentato da ognuno e da tutti gli altri che si pongono o che potrebbero porsi come particolari di fronte all’atteggiamento di assunzione di ruoli nel processo cooperativo in atto. Considerato dal punto di vista dell’atto, l’altro generalizzato rappresenta l’atto dell’assunzione di ruoli nella sua universalità.

Nella misura in cui ciò che l’individuo dice o fa è comprensibile, accettato, o vero per ognuno degli altri individui implicati in un’attività comune (e senza attività comune non ci sarebbe alcuna comunità di significato), ciò che viene fatto o detto possiede un nuovo tipo di universalità: l’universalità sociale. Tale universalità è, in un certo senso, sinonimo di oggettività. Per il positivista questo è il tipo più importante di oggettività – qualcuno direbbe l’unico tipo possibile. L’individuo trascende ciò che viene dato a lui solo quando, tramite la comunicazione, scopre che la sua esperienza è condivisa dagli altri, cioè che la sua esperienza e le esperienze degli altri rientrano nel medesimo universale (nel primo senso di questo termine). Quando i particolari o le singole espressioni di questo

universale rientrano in differenti prospettive esperienziali, l'universalità ha ormai assunto una dimensione sociale. L'individuo è, per così dire, uscito dal suo mondo limitato assumendo i ruoli altrui e, per mezzo della comunicazione empiricamente fondata e verificata, si assicura del fatto che in tutti questi casi il mondo presenta la stessa apparenza. Quando viene raggiunto questo stadio, l'esperienza è sociale, comune, condivisa; è solo a confronto con questo mondo comune che l'individuo distingue la sua privata esperienza.

Al minimo, la scienza rappresenta la registrazione in forma verbalizzata degli aspetti più universali di questo mondo comune. Essa raggiunge l'indipendenza dalla prospettiva particolare dell'osservatore attraverso il rinvenimento di ciò che è comune a molti, e, idealmente, a tutti gli osservatori. Nella sua penetrante analisi della psicologia sociale della relatività fisica (che perciò diventa un caso particolare della sua teoria generale dell'assunzione di ruoli) Mead mostra che l'invarianza cercata, e presumibilmente scoperta, è riposta nell'isolamento di una formula che è vera per tutto il mondo, qualunque sia il punto di osservazione. "Indipendenza di esperienza" e "verità universale" possono significare di più che non "indipendente da ogni particolare esperienza" e "vero per tutte le osservazioni", ma non possono significare di meno.

Vari sono i gradi di questa universalità sociale. Se pure non manca nella moralità e nell'estetica, essa è maggiore nella scienza e ciò in proporzione al grado di formalismo. È la struttura relazionale del mondo a rivelare la più grande universalità; la matematica e la logica sono semplicemente i risultati finali della ricerca di una invarianza strutturale. Come i più bassi denominatori comuni del mondo del discorso e dell'azione essi sono comuni a tutti gli esseri razionali. Mead non compie personalmente alcuna elaborazione dei suoi occasionali riferimenti alla logica, ma la descrizione che egli fa contiene in forma implicita i germi di una teoria della logica e di una filosofia della matematica.

Quando ci si rende conto che l'universalità sociale è potenzialmente estensibile al passato e al futuro, si può capire che l'approccio di Mead è compatibile col riconoscimento del fatto che, in relazione ai più generali atti cooperativi, esistono caratteristiche profondamente invarianti del mondo. Gli aspetti contingenti della posizione pragmatista non sono in contrasto con nessun tipo di costanza che il mondo, in quanto sperimentato, rivela, né con i formalismi messi in evidenza dalla logica e dalla matematica. Il pragmatismo vuole semplicemente evitare posizioni estreme. Esso suggerisce un atteggiamento equilibrato verso i mutui



principi dell'essere e del divenire, mettendo in rilievo che, da un punto di vista empirico, l'universalità è un carattere delle cose rispetto all'atto, sia individuale che sociale e, come tale, una questione di più o meno, non di tutto o nulla.<sup>17</sup>

Se lo spazio lo permettesse sarebbe interessante discutere di altre questioni sollevate dalla elaborazione del concetto dell'altro generalizzato. Quanto è grande, per esempio, la differenza fra platonici e relativisti, per quanto riguarda il grado in cui si assume il ruolo dell'altro generalizzato? L'estensione del processo di assunzione dei ruoli alle cose fisiche ci può permettere di trascendere completamente gli osservatori umani in modo da poter passare legittimamente dal positivismo sociale, che a volte Mead sembra considerare il limite di una ragionevole metafisica,<sup>18</sup> a un realismo filosofico?<sup>19</sup> Qual è l'importanza della dottrina di Mead, quando questa venga associata al concetto di esperienza sociale, nei riguardi della natura della verità e della conoscenza? Fino a che punto l'altro generalizzato fornisce l'equivalente psicologico del concetto storico di Dio e dell'Assoluto degli idealisti, o risolve il contrasto fra realtà e apparenza? In questa sede è possibile solo sollevare tali questioni e forse questa digressione e dilatazione del pensiero di Mead sarà sembrata indebita a certi lettori. Ci siamo addentrati in queste considerazioni per mostrare la validità della psicologia sociale di Mead ai fini della risoluzione di problemi che il pragmatismo non ha sufficientemente discusso, attirandosi, per questo, un gran numero di critiche.

## VII

Mead, in comune con tutti i pragmatisti a partire da James, sosteneva una teoria del valore basata sull'interesse: in altre parole, è buono ciò che soddisfa un interesse o un impulso.<sup>20</sup> Ma, ancora una volta, la definizione di questo concetto viene data da Mead in termini relativistici oggettivi: il valore rappresenta il carattere di un oggetto nella sua capacità di soddisfare un interesse; esso non risiede né nell'oggetto in se stesso, né in uno stato emotivo del soggetto. Tuttavia gli interessi o gli impulsi contrastano fra di loro e nasce così il problema di un criterio standard di valore e la necessità di una valutazione.

L'oggetto estetico raccoglie gli impulsi emotivamente intonati in un insieme armonioso; l'oggetto capace di stimolare e d'integrare in tal modo gli impulsi possiede un carattere o un valore estetico. Tramite un oggetto di questo tipo si gode «il ricupero del senso dell'esito finale in un risultato

parziale», «assaporando il fine che ci si prefigura».<sup>21</sup> L'artista gioca sopra gli atteggiamenti, facendo nascere in se stesso, per proprio mezzo, gli aspetti emotivi di un atteggiamento che la sua opera comunica in vari gradi agli altri evocando in loro questo medesimo atteggiamento. Nella misura in cui ciò avviene, l'esaltazione estetica rappresenta la fusione dell'«io» e del «me» per mezzo dell'oggetto. Mead riteneva, pur senza elaborare dettagliatamente il suo punto di vista, che questa versione della psicologia comportamentistica costituisse una base feconda per una teoria estetica.

Il valore estetico è, per così dire, un bene di consumo offerto al sé dalla natura o dall'artista; il compito della vita morale è quello di creare, attraverso uno sforzo riflessivo, una simile integrazione dell'impulso al livello dei sé interagenti.<sup>22</sup>

Nei suoi aspetti fondamentali la teoria etica di Mead è la stessa di quella di Deely, ma l'approccio attraverso la psicologia sociale del sé conferisce un accento nuovo a tale concezione. Essendo sociale, non nasce alcun problema psicologico su come il sé può prendere in considerazione gli altri nel corso della sua attività riflessiva, così come non esiste alcun problema di superare l'edonismo in una concezione che consideri come sua unità fondamentale l'atto diretto sugli oggetti. Il sé, in quanto costituito dai suoi impulsi, ricerca gli oggetti che permettono la soddisfazione degli impulsi medesimi. In quanto sociale, nella misura in cui il sé ha assunto nel proprio ambito gli atteggiamenti degli altri tramite il processo di linguaggio, esso è divenuto gli altri e i valori altrui sono i suoi propri; nella misura in cui il sé assume il ruolo dell'altro generalizzato, i suoi valori sono i valori dello stesso processo sociale. La scappatoia epistemologica nei riguardi del predicamento egocentrico attraverso il ricorso a un ego che includa i punti di vista degli altri è analoga, nella teoria del valore, al ricorso a un sé che includa nel suo ambito i valori altrui. La libera costruzione delle implicazioni contenute nelle affermazioni di Mead mostra la fecondità dell'approccio al campo del valore. È certo, comunque, che esso fornisce un criterio più preciso per formulare una rottura delle alternative fra egoismo e altruismo, fra autoaffermazione e autosacrificio, di quanto non sia reso di solito possibile dalle concezioni psicologiche dei moralisti.

In termini etici, Mead insiste sul fatto che nell'atto morale il movente dell'azione è rappresentato dall'impulso medesimo in quanto diretto verso un fine sociale. Un sé sociale possiede impulsi sociali che esigono di trovare espressione in modo altrettanto imperativo che gli altri impulsi. Per Mead i fini morali sono fini sociali, in primo luogo perché l'unico criterio consiste nella risposta alla domanda se l'impulso in questione si rafforzi o

venga a morire, in seguito alla sua soddisfazione e se esso espanda e armonizzi, ovvero limiti e soffochi, gli altri impulsi; secondariamente in quanto il sé, come essere sociale, deve essere totalmente partecipe di un'armonia sociale di impulsi.

Da ciò deriva che il compito morale è quello di essere rispettosi di tutti i valori che risiedono nelle particolari situazioni della vita<sup>23</sup> e di trattare questi valori con riflessività sforzandosi di consentire la massima soddisfazione ed espansione – la massima armonia dinamica – degli impulsi. L'azione morale è intelligente, è un'azione socialmente diretta nella quale ci si comporta avendo in mente sia l'interesse altrui che il proprio. Il richiamo non è dall'interesse alla ragione, ma dagli interessi isolati all'interesse compreso nel sistema sociale d'interessi in cui è implicato il nostro comportamento. Questo, secondo la mia interpretazione, è il nocciolo della teoria etica di Mead come pure di quella pragmatista. L'atto giusto, in quanto riferito alla situazione, è oggettivo e universale in quanto richiede l'assenso di tutti gli esseri razionali. Il giusto non è né capriccio soggettivo né una essenza fuori del tempo: la sua universalità è una universalità sociale.

Una concezione di questo tipo fa della vita morale una vita rigorosa e attiva. Sostenuta da fini sociali e nutrita da tutta la conoscenza che la scienza può fornire, la moralità richiede tuttavia la creatività dell'“io”, del sé che è superiore al “me”. È in una società costituita da questo tipo di sé che Mead scorge l'ideale sociale. Questa società non avrebbe come propria meta il puro sostentamento e raggiungimento di valori già esistenti o autorevolmente definiti: ciò è proprio, secondo Mead, di una filosofia agostiniana della storia. Al contrario, la sua filosofia della storia è sperimentale come il metodo sperimentale medesimo. Si occupa della elaborazione di una tecnica per la ricostruzione dei valori, attraverso la reinterpretazione della situazione nei termini della miglior conoscenza raggiungibile, e tale tecnica non sembra poter essere costituita che dalla stessa moralità.

Questa società di esseri morali corrisponde alla versione meadiana dell'ideale democratico. Mead crede che le forze agenti e le istituzioni della vita umana – lingua, religione, processo economico – estendano di fatto il processo di assunzione di ruoli che esse implicano. L'atteggiamento religioso, basato sul modello di utilità reciproca delle relazioni familiari,<sup>24</sup> e l'atteggiamento economico di offrire agli altri qualche *surplus* per i bisogni individuali, sono potenzialmente universali e il linguaggio si può estendere nella misura in cui si estende l'attività comune. In questo senso la capacità

di assumere il ruolo altrui, in misura sempre maggiore da parte di un numero crescente di persone, sembrerebbe muoversi in direzione dell'ideale democratico, ammesso che i sé diventino sé morali.<sup>25</sup> Una democrazia di questo tipo, come chiaramente vede Mead, non ha alcuna spiacevole tendenza livellatrice e non assegna alcun premio alla mediocrità. Essa, piuttosto, è compatibile con grandi differenze di capacità e di contributi. L'implicazione genuina della democrazia è che ciascuno dovrebbe realizzare se stesso attraverso la partecipazione morale a un processo cooperativo. Idealmente l'individuo "realizza se stesso negli altri attraverso ciò che egli compie in quanto peculiare a se stesso". In una società democratica non c'è posto per la superiorità di classe, o per il possesso o per il potere in quanto tali: questa società deve proteggere accuratamente ogni forma di superiorità e l'orgoglio di superiorità che affiorano nell'assolvimento delle diverse funzioni sociali.

Ciò che vale per gli individui vale anche per le nazioni. Mead è un internazionalista poiché l'atteggiamento sociale da lui descritto non può non approdare, teoricamente, ad una consapevole identificazione e partecipazione alla società dell'uomo in quanto tale. Egli si riferisce continuamente alla Società delle Nazioni come a un risultato provvisorio da esse conseguito in vista del raggiungimento di una più larga società a cui sentono di appartenere ma della quale non sono tuttavia ancora capaci di entrare a far parte in termini di ruolo funzionale; esse, perciò, sono tuttora costrette ad affermarsi in termini di potere. Le nazioni non hanno ancora imparato ad assumere il ruolo altrui e a partecipare consapevolmente e moralmente ai più vasti processi sociali in cui esse sono di fatto coinvolte. Paragonate al processo di sviluppo dell'individuo, le nazioni sono attualmente al livello dell'individuo biologico; esse non hanno ancora raggiunto un sé morale; il loro "io" non si muove ancora su un piano organizzato da un "me" internazionale. Come in ciascun gruppo sociale si assegna un premio al contributo del sé funzionalmente differenziato, così questo internazionalismo richiede, non la scomparsa delle nazioni come tali, ma piuttosto la loro autoaffermazione al livello morale dei sé sociali.

La trattazione di Mead rende giustizia a entrambi i fattori dell'iniziativa privata e dell'interesse sociale. Essa associa organicamente a ciascuna nazione e ai rapporti fra nazioni entrambi i principi dell'individualismo e del socialismo, l'atteggiamento del pioniere e la nota di fratellanza umana che, presi complessivamente, caratterizzano la democrazia.

Anticipazione o conclusione? Se l'ideale democratico si muove verso la sua realizzazione, George H. Mead, insieme a John Dewey, sarà stato uno

dei suoi maggiori portavoce filosofici, un Walt Whitman campo del pensiero; se delle forze renderanno impossibile, da destra o da sinistra, questa realizzazione, Mead avrà contribuito a scriverne l'epitaffio.

Qualunque sia il destino dell'ideale democratico, le idee straordinariamente fertili di George H. Mead, non solo gli hanno assegnato un posto sicuro fra i creatori della psicologia sociale, non solo hanno portato all'elaborazione di teorie sociali ed etiche di intrinseco interesse e hanno fornito una matrice per una significativa espansione del pragmatismo sotto forma di "filosofia dell'atto", ma indicano altresì di avere dentro di sé il potere di arricchire i concetti delle scienze morali, di suggerire nuove strade di indagine empirica e di aprire nuovi orizzonti all'interpretazione filosofica.

CHARLES W. MORRIS

1. DEWEY discute i punti di vista di Mead in *Journal of Philosophy*, XXVIII (1931), 309-14 e in *University of Chicago Record* (New Series), XVII (1931), 173-77. Per la discussione delle idee di Dewey da parte di MEAD si veda: *International Journal of Ethics*, XL (1930), 211-31 e l'articolo su «The Philosophy of John Dewey», nel volume del 1936 di questa rivista.

2. Si vedano le seguenti opere di MEAD: *The Philosophy of the Present* (a cura di Arthur E. Murphy); *The philosophy of the Act* (a cura di John M. Brewster, Albert M. Dunham, Charles W. Morris); *Movement of Thought in the Nineteenth Century* (a cura di Merritt H. Moore).

3. L'atmosfera di quei giorni e la fiducia che la psicologia funzionale implicasse una filosofia completa, si colgono in JAMES R. ANGELL, «The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy», *The Decennial Publications*, III, 55-73, University of Chicago, 1903.

4. A Wundt viene riconosciuta una posizione volontaristica e attribuita "l'introduzione del gesto vocale" (1930). D'altra parte, «Wundt non ha analizzato i gesti come parti di atti. Egli li ha analizzati da anatomista e non da fisiologo». «Wundt fa delle funzioni sociali delle espressioni emozionali una questione secondaria; dapprima egli le considera come semplici paralleli di processi psicologici» (1912). Il parallelismo di Wundt viene respinto e spiegato metodologicamente.

5. H. L. HOLLINGWORTH, *Psychology*; W. S. HUNTER, *The Delayed Reaction in Animals and Children*. Si vedano anche i suoi articoli sulla *Psychological Review* del 1924. Una posizione essenzialmente affine a quella di Mead viene sviluppata da JOHN F. MARKEY, *The Symbolic Process and Its Integration in Children*. Mead osservò, tuttavia, che secondo lui la trattazione era troppo semplificata. La distinzione fatta da Mead fra simbolo non significativo e simbolo significativo non è la stessa rispetto alla precedente distinzione fra segno e simbolo in quanto i primi due sono entrambi sociali. Il paragrafo 23 contiene un accenno sulla distinzione di Mead e sulla natura della differenza.

6. Una copia stenografica delle lezioni di psicologia sociale del 1912 mostra che queste idee fondamentali avevano già raggiunto una forma matura.

7. La critica di Watson risulta chiara in questo volume. Le brevi indicazioni circa la divergenza fra le idee di Mead e quelle di Cooley possono essere ampliate con la lettura dell'articolo di MEAD, «Cooley's Contribution to American Sociological Thought», *American*

*Journal of Sociology*, XXXV (1930), 693 e sgg.

8. Per uno sviluppo di questa posizione che deve molto a Mead, si veda *The Nature of Intelligence* di L. L. THURSTONE. Il comportamento di Mead assimila molto dalla psicoanalisi, dalla psicologia della *Gestalt* e dalla psicologia esistenziale.

9. È chiaro che questa concezione urta contro il fondamento individualistico dell'epistemologia tradizionalmente concepita. Si veda *The Philosophy of the Act*, parte I.

10. Mead, forse, non utilizzò al massimo il suo comportamentismo in quanto non arrivò a fornire una definizione precisa del ruolo da assegnare al privato. Per un possibile sviluppo si vedano i paragrafi 62 e 63 del mio lavoro *Six Theories of Mind*. A volte Mead si compiace troppo di considerare il comportamento da un punto di vista metodologico, come una semplice tecnica di controllo. Si veda il paragrafo 6, p. 74 di questo volume.

11. Mead sembra trascurare spesso di riferirsi a un oggetto non sociale, come nel paragrafo 11. In esso sembra che si faccia riferimento sempre a una fase ulteriore dell'atto e che solo secondariamente ci si riferisca alle cose nella misura in cui esse vengono coinvolte e acquistano un significato nel processo sociale. Nel paragrafo 7 egli parla di un riferimento a "qualche oggetto o altro nel campo del comportamento sociale". Questa interpretazione e in armonia con la sua concezione secondo la quale gli oggetti fisici sono isolati, all'interno di un processo sociale, dagli oggetti sociali. Ciò rende incomprensibili i vari passi equivoci in cui il significato viene a volte identificato con la risposta della seconda forma al gesto della prima, a volte con fasi ulteriori dell'atto di cui il gesto costituisce una parte, e a volte con gli oggetti a cui ci si riferisce. Un'affermazione del 1924, secondo la quale il significato è «la presenza della risposta dell'altro nell'animale che fornisce il simbolo», deve essere precisata dal riconoscimento che per Mead l'"altro" può essere a volte l'oggetto fisico. «Il meccanismo che assegna un contenuto all'oggetto è proprio del simbolismo; le cose che rappresentano una fase successiva dell'atto svolgono la loro azione nella fase precedente: l'ultimo atto d'infiggere un chiodo rappresenta per noi il significato del martello. I significati delle cose sono risultanti che controllano l'atto presente, sono la fine dell'atto presente nel processo continuo» (1927).

12. Questo uso del termine coscienza va distinto da quello che denota il campo del dato ("esperienza") e da un terzo uso che lo rende sinonimo di esperienza privata in quanto distinta da esperienza sociale. «Noi siamo coscienti quando ciò che ci accingiamo a fare controlla ciò che stiamo facendo» (1924). Le stesse tre distinzioni sono applicabili al termine "mente". La mente intesa come presenza di simboli significativi non è identica né all'esperienza in generale, né all'esperienza privata.

13. Le cose fisiche sono oggetti implicati nell'atto sociale; mentre noi possiamo assumere i loro ruoli, esse non sono in grado di assumere i nostri. Si veda il paragrafo 23, p. 242; e inoltre *The Philosophy of the Present*, Saggio supplementare II e *The Philosophy of the Act*, parte II.

14. Nella sua accentuazione dei concetti di assunzione di ruoli e dell'altro generalizzato, Mead potrebbe aver subito l'influenza della scuola associazionistica inglese. Anche qui il problema era quello di scoprire i mezzi attraverso i quali l'individuo prende la posizione del gruppo, giudica i propri impulsi, sanziona i suoi interessi in termini di benessere sociale e arriva persino a fare della felicità altrui l'oggetto dei suoi desideri. Hume cercò il meccanismo nella simpatia, Adam Smith lo elaborò nella sua nozione di sentimenti morali, mentre Mill e Bain lo cercarono nella dottrina dell'associazione di idee.

15. Gli articoli, pieni di simpatia ma tuttavia critici, di T. V. SMITH su Mead, mi sembra che trascurino di considerare il posto occupato dall'individuo biologico nella teoria meadiana del sé. A causa di questi articoli non mi è sembrato necessario trattare certi aspetti del pensiero di Mead: «The Social Philosophy of George Herbert Mead», *American Journal of Sociology*, XXXVII (1931), 368-85; «George Herbert Mead and the Philosophy of Philanthropy», *Social Service Review*, VI (1932), 37-54; «The Religious Bearings of a Secular Mind: George

Herbert Mead», *Journal of Religion*, XII (1932), 200-213. Si veda anche la “voce”, «George Herbert Mead» nell’*Encyclopaedia of the Social Sciences*, X, 241-42; VAN METER AMES, «George H. Mead, An Appreciation», *University of Chicago Magazine*, XXIII (1930-31), 370.

16. Il problema mente-corpo e anima-corpo viene naturalmente spiegato nei termini del contrasto fra l’individuo biologico e il sé. Come i precedenti livelli del processo sociale rimangono anche quando sono stati raggiunti livelli più elevati, così l’individuo biologico continua a sussistere anche quando si è organizzato in un sé. La psicologia animale rivela molti dati riguardanti la mancata giusta integrazione di queste fasi fondamentali della personalità.

17. Questa descrizione dell’universale in termini funzionali conferisce un po’ a Mead il carattere di un Aristotele liberatosi, grazie allo sviluppo della biologia, dalle inadeguatezze del platonismo. Mead studiò per tutta la vita Aristotele.

18. Si vedano specialmente le pp. 117, 118 di *The Philosophy of the Present*.

19. Questo risultato viene discusso nel mio articolo «Pragmatism and Metaphysics», *Philosophical Review*, 1934.

20. A volte Mead parla del valore come del “carattere futuro dell’oggetto nella misura in cui esso determina la vostra azione nei suoi riguardi”. Qui viene fatto riferimento solo al suo uso assiologico. Il presente volume può essere completato dalla più ricca discussione del valore fatta da Mead in *The Philosophy of the Act*.

21. «The Nature of Aesthetic Experience», *International Journal of Ethics*, XXXVI, (1926), 387, 385.

22. Una serie di appunti del 1926 pone la questione in questi termini: «L’oggetto estetico arresta la vita in un punto. È come se voi incassaste da vivi la polizza dell’assicurazione. L’oggetto etico rappresenta l’organizzazione della vita in modo da conseguire la massima soddisfazione. Esso paga il vostro premio di assicurazione sulla vita».

23. In una delle definizioni di questo concetto, Mead afferma piuttosto bruscamente che non si tratta della posizione secondo la quale «il criterio della moralità è rappresentato da ciò che procurerà il massimo bene sociale» (1927). Mead sottolinea la situazione particolare, non la vaga e inconcepibile “società in generale” degli utilitaristi.

24. Il carattere mistico dell’esperienza religiosa viene rinvenuto da Mead nell’estensione degli atteggiamenti sociali all’universo in generale. È sorprendente il fatto che a questo punto Mead suggerisca espressamente la connessione fra le concezioni personalistiche di Dio e il concetto dell’altro generalizzato.

25. Nel senso non morale del termine “sociale”, le guerre, la discordia e la disorganizzazione sono altrettanto sociali dei loro contrari. Il fatto che Mead manchi di porre in evidenza come il problema è quello di raggiungere dei sé morali, e non semplicemente dei sé sociali, dà a volte l’impressione di una fiducia, priva di fondamento critico, nello sviluppo futuro della società umana, anche se in altre occasioni egli si dimostra sufficientemente sensibile verso gli aspetti socialmente eversori del comportamento (si veda il paragrafo 39, p. 379). L’accentuazione pragmatistica del ruolo dell’educazione costituisce il corollario logico della sua teoria etica: l’educazione deve fornire la tecnica per mezzo della quale i sé morali – i sé intelligenti e socializzati – devono essere sviluppati. Gli articoli di Mead sull’educazione sottolineano cinque punti: (1) l’importanza della scuola nel fornire significati comuni e comuni strumenti linguistici; (2) il posto occupato dalla scienza nel *curriculum*; (3) la necessità di attività manuali che rispondono all’esigenza del senso della realtà nelle fasi di contatto proprie dell’atto; (4) il significato del gioco libero nella misura in cui fornisce materiale per assumere i ruoli degli altri tramite i quali si viene a costituire il sé; (5) il dovere, da parte della scuola, di costruire dei sé morali.

# PARTE PRIMA

## Il punto di vista del comportamentismo sociale

### 1. PSICOLOGIA SOCIALE E COMPORTAMENTISMO

La psicologia sociale ha generalmente considerato le varie fasi dell'esperienza sociale dal punto di vista psicologico dell'esperienza individuale. Il metodo che io desidero suggerire è quello di trattare l'esperienza dal punto di vista della società, o almeno dal punto di vista della comunicazione in quanto essenziale per l'ordine sociale. La psicologia sociale, secondo questa prospettiva, presuppone un approccio all'esperienza dal punto di vista dell'individuo, ma si propone di determinare in particolare ciò che appartiene a questa esperienza, poiché l'individuo stesso appartiene a una struttura sociale, a un ordine sociale.

Non si può tracciare una linea nettissima tra la psicologia sociale e la psicologia individuale. La psicologia sociale è interessata specialmente all'effetto che il gruppo sociale possiede nella determinazione dell'esperienza e della condotta del membro individuale. Se abbandoniamo la concezione dell'anima come entità separata, dotata del "sé" dell'individuo alla nascita, allora ci è possibile considerare lo sviluppo del sé dell'individuo e della sua autocoscienza nell'ambito della sua esperienza come l'interesse caratteristico dello psicologo sociale. Ci sono, poi, certe fasi della psicologia che sono interessate allo studio della relazione fra l'organismo individuale e il gruppo sociale a cui esso appartiene, e queste fasi costituiscono la psicologia sociale come branca della psicologia generale. Perciò noi troviamo una definizione del campo della psicologia sociale nello studio dell'esperienza e del comportamento dell'organismo individuale o del sé in funzione del gruppo sociale a cui questo appartiene.

Mentre la mente e il sé sono essenzialmente dei prodotti sociali – prodotti o fenomeni del lato sociale dell'esperienza umana – il meccanismo fisiologico che sta alla base dell'esperienza è tutt'altro che irrilevante per la



loro genesi ed esistenza; anzi è indispensabile. Infatti l'esperienza e il comportamento individuali sono, naturalmente, fisiologicamente fondamentali rispetto all'esperienza e al comportamento sociali: i processi e i meccanismi dei secondi (compresi quelli che sono essenziali per l'origine e l'esistenza della mente e del sé) dipendono fisiologicamente dai processi e dai meccanismi dei primi e dal loro funzionamento sociale. Tuttavia la psicologia individuale astrae nettamente certi fattori dalla situazione, che la psicologia sociale considera invece nel contesto della sua concreta totalità. Noi ci rivolgeremo a questo secondo campo da un punto di vista comportamentistico.

Il punto di vista psicologico comune rappresentato dal comportamentismo si rinviene in John B. Watson. Il comportamentismo che useremo noi è più adeguato di quello usato da Watson. Il comportamentismo, in questo senso più ampio, rappresenta semplicemente un approccio allo studio dell'esperienza dell'individuo, in particolare, ma non in modo esclusivo, dal punto di vista della sua condotta, così come è soggetta all'osservazione altrui. Storicamente, il comportamentismo penetrò nella psicologia dalla porta della psicologia animale. In questo campo risultò impossibile l'uso di quella facoltà che viene definita come introspezione; non si può ricorrere all'introspezione dell'animale ma bisogna studiare l'animale in termini di condotta esterna. La primitiva psicologia animale aggiunse un riferimento inferenziale alla coscienza e si propose, perfino, di rinvenire il punto in cui, nella condotta, compare la coscienza. Tale inferenza aveva, forse, diversi gradi di probabilità, ma era tale da non poter essere provata sperimentalmente. Perciò essa poté essere abbandonata senza difficoltà per ciò che riguardava la scienza; e poi non era necessaria per lo studio della condotta dell'individuo animale. Essendo stato assunto il punto di vista comportamentistico per gli animali inferiori, fu possibile estenderlo anche all'animale uomo.

Restava, comunque, il campo dell'introspezione, delle esperienze che sono private e che appartengono all'individuo in sé – le esperienze comunemente dette soggettive. Che cosa se ne doveva fare? L'atteggiamento di John B. Watson era simile a quello della regina di *Alice nel paese delle meraviglie*: «Tagliate loro la testa!» Queste cose non esistevano. Non c'erano immagini e non c'era coscienza. Il campo della cosiddetta introspezione veniva spiegato da Watson con l'uso dei simboli di linguaggio.<sup>1</sup> Questi simboli non venivano necessariamente pronunciati con voce sufficientemente alta da essere uditi dagli altri, e spesso impegnavano solo i muscoli della gola senza arrivare ad essere espressi in un linguaggio udibile. L'individuo pensa, ma pensa in termini di linguaggio; in questo

modo Watson spiegava l'intero campo dell'esperienza interiore in termini di comportamento esterno. Invece di chiamarlo comportamento soggettivo, questo veniva considerato come il campo di comportamento accessibile solo all'individuo in sé. Uno era in grado di osservare i propri movimenti, i propri organi di articolazione, laddove le altre persone non potevano normalmente osservarli. Certi campi erano accessibili solo all'individuo, ma l'osservazione non era di specie differente; la differenza risiedeva soltanto nel grado di accessibilità a certe osservazioni da parte degli altri. Uno poteva essere in attività da sé solo in una stanza e osservare qualcosa che nessun altro poteva osservare. Ciò che un uomo osservava nella stanza era la sua esperienza personale. Ora, in questo modo, c'è qualcosa che si produce nella gola o nel corpo dell'individuo in sé e che nessun altro è in grado di osservare. Ci sono, ovviamente, strumenti scientifici che, applicati alla gola o al corpo dell'individuo, possono rivelare la tendenza al movimento. Ci sono dei movimenti che possono essere facilmente osservabili e altri che, invece, possono essere percepiti solo dall'individuo, ma non c'è nessuna differenza qualitativa nei due casi. Si riconosce semplicemente che l'apparato di osservazione possiede gradi diversi di successo. Questo, in breve, il punto di vista della psicologia comportamentistica di Watson. Essa mira a osservare la condotta nel suo manifestarsi, e ad utilizzare tale condotta per spiegare l'esperienza dell'individuo senza ricorrere all'osservazione di un'esperienza interiore, ad una coscienza come tale.

Ci fu un altro attacco alla coscienza, quello di William James nel suo articolo del 1904, intitolato: «Esiste la “coscienza”?»<sup>2</sup>

James metteva in evidenza il fatto che, se una persona si trova in una stanza, gli oggetti dell'interno possono essere guardati da due punti di vista. I mobili, per esempio, possono essere considerati dal punto di vista della persona che li ha comprati e usati, dal punto di vista dei valori coloristici attribuiti loro nella mente dell'osservatore, del loro valore estetico, economico, tradizionale. Di tutti questi valori noi possiamo parlare in termini di psicologia; essi verranno messi in relazione con l'esperienza dell'individuo. Un uomo attribuisce un valore e un altro un valore diverso. Ma gli stessi oggetti possono essere considerati come parti fisiche di una stanza fisica. Ciò su cui insisteva James era il fatto che due situazioni differiscono solo in una sistemazione di certi contenuti in serie diverse. I mobili, le pareti, la casa stessa, appartengono ad una serie storica. Noi parliamo della casa in quanto è stata costruita, dei mobili, in quanto sono stati fabbricati. Disponiamo la casa e i mobili in un'altra serie quando uno entra e valuta questi oggetti dal punto di vista della sua esperienza

personale. Egli discorre della medesima sedia, ma la sedia è ora per lui un oggetto dotato di certi contorni, di certi colori, ricavato dalla sua esperienza personale. Ciò implica l'esperienza dell'individuo. A questo punto si può fare in modo che si verifichi un incontro delle due serie. L'affermazione in termini di coscienza significa semplicemente il riconoscimento del fatto che la stanza in questione si colloca, non solo nella serie storica, ma anche nell'esperienza dell'individuo. Di recente, in sede filosofica, si è verificato un crescente riconoscimento dell'importanza dell'insistenza dimostrata da James nel sostenere che gran parte di ciò che si è riposto nella coscienza deve essere restituito al così detto mondo oggettivo.<sup>3</sup>

La psicologia in sé non può essere ridotta allo studio del solo campo della coscienza. Essa costituisce, necessariamente, lo studio di un campo più esteso. Tuttavia, essa è quella scienza che fa uso dell'introspezione, nel senso che essa ricerca, all'interno dell'esperienza individuale, quei fenomeni che non vengono trattati in nessun'altra scienza – fenomeni verso i quali solo l'individuo in sé dispone di un accesso esperienziale. Ciò che appartiene (dal punto di vista dell'esperienza) all'individuo *quale* individuo, ed è accessibile a lui solo, è certamente compreso nel campo della psicologia, a prescindere da tutto il resto che vi possa o non vi possa essere compreso. Questa è la traccia migliore di cui disponiamo nel tentativo di isolare il campo della psicologia. Il dato psicologico risulta, quindi, meglio definito in termini di accessibilità. Ciò che nell'esperienza individuale, è accessibile solo all'individuo in sé, appartiene in modo peculiare alla psicologia.

Io voglio, tuttavia, mettere in evidenza che, anche quando arriviamo alla discussione di questa esperienza "interiore", noi possiamo affrontarla dal punto di vista comportamentistico, a condizione che non si concepisca in termini troppo stretti questo punto di vista. Quello su cui bisogna insistere è che il comportamento suscettibile di un'osservazione oggettiva trova espressione nell'individuo, non nel senso di appartenere a un mondo diverso, un mondo soggettivo, ma nel senso di trovarsi nel suo organismo. Qualcosa di questo comportamento appare in ciò che possiamo definire "atteggiamenti", e cioè gli inizi degli atti. Ora, se risaliamo a questi atteggiamenti, troviamo che essi danno origine ad ogni sorta di risposte. Un telescopio, nelle mani di un novizio, non è un telescopio nel senso in cui esso lo è per gli astronomi del monte Wilson. Se vogliamo rintracciare le risposte dell'astronomo, dobbiamo risalire fino al suo sistema nervoso centrale, a tutta una serie di neuroni; e lì troveremo qualcosa che corrisponde esattamente al modo in cui l'astronomo si avvicina allo strumento in certe condizioni. Questo è il principio dell'atto; è una parte

dell'atto. L'atto esterno che noi osserviamo è solo una parte del processo che ha avuto inizio nell'interno; i valori<sup>4</sup> che noi attribuiamo allo strumento, sono tali attraverso la relazione dell'oggetto con la persona che possiede quella specie di atteggiamento. Se una persona non fosse dotata di quel particolare sistema nervoso, lo strumento non sarebbe di nessun valore: non sarebbe un telescopio.

In tutte e due le versioni del comportamentismo certe caratteristiche delle cose e certe esperienze degli individui possono essere definite come occorrenze interne all'atto.<sup>5</sup> Ma una parte dell'atto risiede nell'organismo e, solo in un secondo momento, giunge all'espressione; questo è il lato del comportamento che, secondo me, Watson ha trascurato. C'è un campo interno all'atto stesso che non appare esternamente, ma appartiene all'atto, e ci sono caratteristiche di quella condotta organica interna che si rivelano nei nostri particolari atteggiamenti, specialmente quelli connessi con il linguaggio. Ora, se il nostro punto di vista comportamentistico prende in considerazione questi atteggiamenti, ci accorgiamo che esso può comprendere agevolmente il campo della psicologia. In ogni caso, questo procedimento è di particolare importanza in quanto è in grado di trattare il campo della comunicazione in un modo di cui né Watson né gli introspezionisti sono capaci. Noi vogliamo affrontare il problema del linguaggio non dal punto di vista dell'espressione dei significati interni, ma nel suo più ampio contesto di cooperazione nel gruppo che si realizza per mezzo dei segnali e dei gesti.<sup>6</sup> Il significato appare all'interno di quel processo. Il nostro comportamentismo è un comportamentismo sociale.

La psicologia sociale studia l'attività del comportamento individuale nella misura in cui esso si colloca nel processo sociale; il comportamento di un individuo può essere compreso solo nei termini del comportamento dell'intero gruppo sociale di cui egli fa parte, dal momento che suoi atti individuali sono connessi con atti più vasti, di carattere sociale, che lo oltrepassano e che implicano gli altri membri di quel gruppo.

In psicologia sociale non intendiamo costruire il comportamento del gruppo sociale attraverso il comportamento degli individui separati che ne fanno parte; piuttosto cominciamo da un determinato insieme sociale costituito da complesse attività di gruppo, e al suo interno analizziamo (come elementi singoli) il comportamento di ciascuno dei separati individui che lo compongono. Noi cerchiamo, cioè, di spiegare la condotta dell'individuo nei termini della condotta organizzata del gruppo sociale, piuttosto che rendere ragione della condotta organizzata del gruppo sociale nei termini della condotta dei separati individui che ne fanno parte. Per la

psicologia sociale, l'insieme (cioè la società) precede la parte (cioè l'individuo), e non viceversa; la parte è spiegata nei termini dell'insieme, e non l'insieme nei termini della parte o delle parti. L'atto sociale<sup>7</sup> non viene spiegato costruendolo attraverso la somma dello stimolo e della risposta; esso deve essere preso come un insieme dinamico, nessuna delle cui parti può essere considerata e compresa per se stessa – insomma come un processo organico complesso, implicato da ciascuno stimolo individuale e dalla risposta in esso coinvolta.

Nella psicologia sociale noi perveniamo al processo sociale sia dall'interno che dall'esterno. La psicologia sociale è comportamentistica nel senso che prende le mosse da un'attività osservabile – il processo sociale dinamico e gli atti sociali che sono i suoi elementi costitutivi – e tale attività viene studiata e analizzata scientificamente. Ma non è comportamentistica nel senso di ignorare l'esperienza interiore dell'individuo – la fase interiore del processo o dell'attività. Al contrario, essa si occupa in modo particolare del sorgere di questa esperienza all'interno del processo complessivo. Essa, semplicemente, procede dall'esterno verso l'interno, invece che dall'interno verso l'esterno, nell'intento di determinare in quale modo questa esperienza scaturisca nel corso del processo. Perciò l'atto, e non il tratto, è il dato fondamentale sia nella psicologia sociale che in quella individuale, quando vengano intese in senso comportamentistico, ed esso possiede una fase interna e una esterna, un aspetto interiore e uno esteriore.

Questi appunti generali riguardano il nostro tipo di procedimento. Esso è comportamentistico, ma, diversamente dal comportamentismo watsoniano, esso riconosce le parti dell'atto che non pervengono all'osservazione esterna, e dà rilievo all'atto dell'individuo umano nella sua naturale situazione sociale.

## 2. IL SIGNIFICATO COMPORTAMENTISTICO DEGLI ATTEGGIAMENTI

Il problema che si presenta come cruciale per la psicologia umana riguarda il campo che ci è dischiuso dall'introspezione; questo campo non poteva essere trattato, evidentemente, da una psicologia meramente oggettiva che studiava la condotta soltanto nella misura in cui esso si manifesta agli occhi dell'osservatore. Affinché questo campo potesse essere portato nell'ambito della psicologia oggettiva, il comportamentista, come Watson, faceva tutto il possibile per ridurre il campo stesso, per

negare certi fenomeni che si supponeva rientrassero solo in quel campo, come la “coscienza” distinta dalla condotta senza coscienza. Lo psicologo animale studiava la condotta senza sollevare la questione se essa fosse cosciente oppure no.<sup>8</sup> Ma quando perveniamo al campo della condotta umana ci troviamo, di fatto, in presenza di riflessi che si manifestano al di fuori della coscienza. Si ha l'impressione, allora, che si tratti di un campo inaccessibile per la psicologia comportamentistica. Il comportamentismo watsoniano si limitava semplicemente a minimizzare, finché poteva, questa differenza.

Il campo d'indagine del comportamentista è stato in assai larga misura quello del bambino, in quanto i metodi ivi impiegati sono per l'appunto i metodi della psicologia animale. Egli ha tentato di scoprire che cosa siano i processi del comportamento, e di vedere in che modo le attività del bambino possano essere impiegate per spiegare le attività dell'adulto. È a questo punto che lo psicologo introduce i riflessi condizionati. Egli mostra che, attraverso una semplice associazione di certi stimoli, è possibile ottenere dei risultati che non risulterebbero da questi stimoli secondari presi da soli. Questo condizionamento dei riflessi può essere trasportato in altri campi, come quello del terrore provato da un bambino. Gli si può incutere il timore di qualcosa attraverso l'associazione dell'oggetto con altri che producono terrore. Il medesimo processo può essere usato per spiegare un tipo di comportamento più elaborato nel quale noi associamo degli elementi con certi eventi che non sono direttamente connessi con loro, e, attraverso l'elaborazione di questo condizionamento, siamo in grado, almeno si crede, di spiegare i più estesi processi del ragionamento e dell'inferenza. In tal modo, un metodo che appartiene alla psicologia oggettiva, viene trasferito nel campo in cui si è operato, ordinariamente, in termini di introspezione. Cioè, invece di dire che noi abbiamo certe idee quando abbiamo certe esperienze, e che queste idee implicano qualcosa d'altro, diciamo che una certa esperienza ha avuto luogo nello stesso momento in cui ha avuto luogo la prima esperienza, in modo che questa esperienza secondaria fa scaturire la risposta che appartiene all'esperienza primaria.

Restano, poi, dei contenuti, come quelli dell'immaginazione, che si dimostrano più resistenti ad una analisi di questo tipo. Cosa diremo delle risposte che non corrispondono a nessuna determinata esperienza? Possiamo dire, naturalmente, che esse sono il risultato di esperienze passate. Ma prendiamo i contenuti in sé, l'immagine visiva reale che uno possiede: essa ha un contorno, del colore, dei valori e altri caratteri che vengono isolati con maggiore difficoltà. Questa è un'esperienza che svolge una parte, e molto grande, nella nostra percezione, nella nostra condotta;

eppure si tratta di un'esperienza che può essere rivelata soltanto dall'introspezione. Il comportamentista è costretto a compiere una deviazione intorno a questo tipo di esperienza se intende restare fedele al tipo di psicologia comportamentistica delineato da Watson.

Questo genere di comportamentista desidera analizzare l'atto, sia esso individuale o sociale, senza fare nessun specifico riferimento a qualche forma di coscienza e senza tentare minimamente di collocarlo o nel campo del comportamento organico o in quello più esteso della realtà in generale.

In poche parole, egli intende, tutto sommato, negare la sua esistenza come tale. Watson insiste sul fatto che il comportamento obbiettivamente osservabile costituisce, in modo completo ed esclusivo, il campo della psicologia scientifica, sia individuale che sociale. Egli respinge da una parte, come erronea, l'idea di "mente" o di "coscienza" e tenta di ridurre tutti i fenomeni "mentali" al rango di riflessi condizionati e di simili meccanismi fisiologici – in breve, di ridurli in termini puramente comportamentistici. Questo tentativo, naturalmente, è sbagliato e senza risultati, in quanto è necessario ammettere, in un senso o nell'altro, l'esistenza come tale della mente o della coscienza, in quanto la sua negazione conduce inevitabilmente a delle ovvie assurdità. Ma, benché sia impossibile *ridurre* la mente o la coscienza in termini puramente comportamentistici – nel senso, perciò, di spiegarla negandone completamente l'esistenza come tale – pure, non è impossibile *spiegarla* in questi termini, senza arrivare, per questo, a negarne l'esistenza come tale. Watson presuppone evidentemente che negare l'esistenza della mente o della coscienza come elemento, sostanza o entità psichica, significa negare del tutto la sua esistenza, e che una spiegazione naturalistica o comportamentistica di essa come tale è impossibile. Ma, al contrario, noi possiamo negare la sua esistenza come entità psichica senza negare per questo la sua esistenza in qualche altro senso; e se noi la concepiamo in termini funzionali, e come un fenomeno naturale piuttosto che trascendentale, diventa possibile trattarla in termini comportamentistici. In breve, non è possibile negare l'esistenza della mente o della coscienza o dei fenomeni mentali, né è desiderabile farlo; ma è possibile renderne ragione e trattarli nei termini comportamentistici che sono esattamente simili a quelli che Watson impiega per spiegare i fenomeni psicologici non-mentali (fenomeni che, secondo la sua definizione del campo della psicologia, comprendono tutti i fenomeni psicologici esistenti). Il comportamento mentale non è riducibile al comportamento non-mentale. Ma il comportamento o i fenomeni mentali possono essere spiegati in termini di comportamento o di fenomeni non-mentali, in quanto essi sorgono da

questi e sono il risultato delle loro complicazioni.

Se ci proponiamo di usare la psicologia comportamentistica per spiegare il comportamento consapevole, nella nostra definizione dell'atto, dobbiamo essere molto più comprensivi di quanto non lo fosse Watson. Dobbiamo prendere in considerazione non l'atto completo o sociale, semplicemente, ma ciò che compare nel sistema nervoso centrale come inizio dell'atto individuale e come organizzazione dell'atto.

Naturalmente, ciò ci conduce oltre il campo della nostra osservazione diretta, dal momento che non siamo in grado di afferrare il processo in sé. Si tratta di un campo più o meno precluso, apparentemente a causa della difficoltà del terreno stesso che deve essere sottoposto all'indagine. Il sistema nervoso centrale è solo parzialmente esplorato. Gli attuali risultati, comunque, fanno pensare all'organizzazione dell'atto in termini di atteggiamenti.

C'è un'organizzazione delle varie parti del sistema nervoso destinate ad essere responsabili degli atti, un'organizzazione che rappresenta non solo ciò che si attua immediatamente, ma anche le fasi ulteriori che devono attuarsi. Se un individuo si dirige verso un oggetto distante, egli si dirige ad esso in riferimento a ciò che intende fare quando vi giunga. Se si avvicina ad un martello, egli ha i muscoli tutti pronti ad afferrare il manico del martello. Le fasi successive dell'atto sono presenti nelle prime fasi, non semplicemente nel senso che esse sono tutte pronte a sprigionarsi, ma nel senso che esse servono a controllare il processo. Esse determinano il modo in cui ci apprestiamo ad avvicinarci all'oggetto e i nostri primi passi nella sua manipolazione. Possiamo perciò ammettere che l'innervamento di certi gruppi di cellule nel sistema nervoso centrale può iniziarsi in anticipo sulle fasi ulteriori dell'atto. L'atto nel suo complesso è già presente nel determinare il processo.

Possiamo altresì riconoscere in questo atteggiamento generale verso un oggetto, un atteggiamento che rappresenta risposte alternative, come quelle che sono implicite quando parliamo delle nostre idee di un oggetto. Una persona che ha familiarità con un cavallo, gli si avvicina come uno che intende cavalcarlo. Si dirige verso il lato adatto ed è pronto a mettersi in sella. Il suo avvicinarsi determina il seguito di tutto il processo. Ma il cavallo non è semplicemente qualcosa che va cavalcato. È un animale che deve mangiare, che appartiene a qualcuno. Esso possiede certi valori economici. L'individuo è pronto a compiere tutta una serie di cose in riferimento al cavallo, e tale disposizione è implicita in ciascuna delle numerose fasi dei diversi atti. Si tratta di un cavallo che egli si accinge a



montare; è un animale biologico ed economico. Tali caratteristiche sono implicite nelle idee di cavallo. Se noi andiamo in cerca di questo carattere ideale del cavallo nel sistema nervoso centrale, dovremmo trovarlo in tutte le parti differenti degli atti iniziati. È necessario pensare a ciascuna di esse come associata con gli altri processi in cui si usa il cavallo; perciò non ha importanza che cosa sia l'atto specifico: in questi diversi modi di riferirsi al cavallo c'è una disposizione verso l'atto. In questo senso, noi possiamo trovare nell'inizio dell'atto, proprio quei caratteri che assegnamo al "cavallo" in quanto idea, o, se vogliamo, in quanto concetto.

Se intendiamo cercare questa idea nel sistema nervoso centrale, dobbiamo cercarla nei neuroni, e in particolare nella connessione fra neuroni. Vi sono serie intere di connessioni dotate di caratteristiche tali da metterci in condizione di agire in numerosi modi, e queste azioni possibili hanno il loro effetto sul modo in cui agiamo attualmente. Per esempio, se il cavallo appartiene al cavallerizzo, egli agisce in modo diverso da come si comporterebbe se il cavallo appartenesse a qualcun altro. Questi altri processi implicati determinano l'azione immediata e particolarmente le fasi successive dell'atto, in modo tale che l'organizzazione temporale dell'atto può essere presente nel processo immediato. Noi non sappiamo in che modo si realizzi l'organizzazione temporale nel sistema nervoso centrale. In qualche modo questi ulteriori processi che devono realizzarsi, e che sono in un certo senso già cominciati, vengono introdotti nel processo immediato. Un trattamento comportamentistico, se è sufficientemente ampio, e se fa uso delle pressoché indefinite complessità presenti nel sistema nervoso, è in grado di adattarsi a molti campi che si era supposto fossero limitati solo ad una indagine introspettiva. Naturalmente, gran parte di tutto questo può essere ipotetico. Di giorno in giorno apprendiamo sempre di più sulla natura delle connessioni, ma esse restano in gran parte ipotetiche. Comunque, esse possono essere definite almeno in termini comportamentistici. Siamo quindi in grado di stabilire in linea di principio e in termini comportamentistici, ciò che intendiamo per idea.

### 3. IL SIGNIFICATO COMPORTAMENTISTICO DEI GESTI

Il comportamentista di tipo watsoniano ha esteso con facilità il principio del condizionamento al campo del linguaggio. Per mezzo del condizionamento dei riflessi, il cavallo è venuto ad associarsi alla parola "cavallo", e questa, a sua volta, libera tutto il complesso delle risposte. Si usa il termine, e la risposta può essere quella di montare, acquistare,

vendere e scambiare il cavallo. Siamo pronti a fare tutte queste cose diverse. Questa affermazione, tuttavia, trascura il fatto che tutti questi processi differenti, identificati dal comportamentista con la parola “cavallo”, debbono essere introdotti nell’atto stesso, o nel gruppo di atti che si riferiscono al cavallo. Essi vanno a formare quell’oggetto nella nostra esperienza, e la funzione della parola occupa un suo posto in tale organizzazione; ma essa non rappresenta, tuttavia, l’intero processo. Apparentemente, noi rinveniamo lo stesso tipo di organizzazione nella condotta degli animali inferiori all’uomo: i processi che vanno a formare i nostri oggetti essere presenti anche negli animali che non posseggono l’uso del linguaggio. Il fatto che il linguaggio ci dia il controllo sull’organizzazione dell’atto, rappresenta, naturalmente, il suo grande valore o uno dei suoi grandi valori. Questo è un punto che dovremo considerare dettagliatamente più tardi, ma è importante riconoscere che ciò a cui la parola si riferisce è qualcosa che può risiedere nell’esperienza dell’individuo a prescindere dall’uso del linguaggio. Il linguaggio sceglie e organizza questo contenuto nell’esperienza, è uno strumento destinato a questo scopo.

Il linguaggio è una parte del comportamento sociale.<sup>9</sup> C’è un numero indefinito di segni o di simboli che possono servire allo scopo di ciò che noi chiamiamo “linguaggio”. Siamo in grado di intendere il significato della condotta degli altri quando essi, probabilmente, non ne sono consapevoli. C’è qualcosa che ci rivela quale sia lo scopo – come uno sguardo o l’atteggiamento del corpo che conduce alla risposta. La comunicazione instaurata in tal modo fra gli individui può essere perfettissima. Si può intrattenere coi gesti una conversazione che non potrebbe essere tradotta in un discorso articolato. Questo è vero anche per gli animali inferiori. I cani che si avvicinano l’un l’altro in atteggiamento ostile impiegano un analogo linguaggio di gesti. Si girano reciprocamente intorno, ringhiando minacciosamente e aspettando l’occasione di attaccare. Ecco un processo da cui potrebbe scaturire il linguaggio: si tratta, cioè, di un certo atteggiamento di un individuo che provoca la risposta di un altro individuo, il quale, a sua volta, provoca una posizione e una risposta diversi, e così via indefinitamente. In realtà, come vedremo, il linguaggio nasce proprio in un processo come questo. Tuttavia, siamo troppo inclini a interpretare il linguaggio nei termini in cui lo interpretano i filologi, dal punto di vista, cioè, del simbolo impiegato effettivamente.<sup>10</sup> Noi analizziamo questo simbolo e scopriamo qual è, nella mente dell’individuo, l’intento che presiede all’uso del simbolo stesso; quindi cerchiamo di sapere se esso provoca la medesima intenzione nella mente degli altri. Noi

supponiamo che ci siano dei gruppi di idee nella mente delle persone e che costoro facciano uso di determinati simboli arbitrari corrispondenti all'intenzione presente negli individui stessi. Ma se allarghiamo il concetto di linguaggio nel senso che ho già indicato, fino a fargli comprendere gli atteggiamenti di fondo, ci accorgiamo che la così detta intenzione, l'idea, cioè, di cui stiamo trattando, è interamente coinvolta nel gesto o negli atteggiamenti da noi impiegati. L'offerta di una sedia a una persona che entra nella stanza è, in se stessa, un atto di cortesia. Non si deve supporre che una persona dica a se stessa che l'altro che entra ha bisogno di una sedia. L'offerta di una sedia, da parte di una persona di buone maniere, è una cosa quasi istintiva. Questo è l'atteggiamento vero dell'individuo. Dal punto di vista dell'osservatore si tratta di un gesto. Queste fasi primitive degli atti sociali precedono il simbolo vero e proprio e la comunicazione deliberata.

Un documento importante nella storia della moderna psicologia, e in modo particolare per la psicologia del linguaggio, è l'opera di Darwin *Expression of the Emotions in Man and Animals*. In essa Darwin trasferì la sua teoria dell'evoluzione nel campo di quella che siamo soliti chiamare "esperienza cosciente". Darwin mostrò l'esistenza di tutta una serie di atti o di inizi di atti che provocavano determinate risposte capaci di esprimere emozioni. Se un animale ne attacca un altro, o si trova sul punto di attaccarlo, o di rubare l'osso di un altro cane, tale azione provoca risposte violente che esprimono la rabbia del secondo cane. Si ha, in questo caso, un gruppo di atteggiamenti che esprimono l'atteggiamento emozionale dei cani; nulla ci vieta di trasportare questo tipo di analisi nel campo delle espressioni emozionali dell'uomo.

La parte del nostro organismo che esprime più vivamente e con maggiore immediatezza le emozioni è la faccia, e Darwin studiò la faccia da questo punto di vista. Naturalmente egli prese in considerazione l'attore, colui, cioè, il cui compito è quello di esprimere le emozioni attraverso i movimenti del volto, e studiò perfino i muscoli. Nel far questo si propose di mostrare quale valore potessero avere tali mutamenti della faccia nell'atto effettivo. Dicendo questo si allude alle espressioni dell'ira, nel corso delle quali si nota il sangue affluire alla faccia per poi riprendere la circolazione normale. Darwin studiò il flusso sanguigno negli stati di paura e di terrore. Durante queste emozioni si possono riscontrare cambiamenti nello stesso flusso sanguigno, ed essi assumono una particolare importanza. Si tratta, naturalmente, di cambiamenti che avvengono nella circolazione del sangue nel momento di realizzazione degli atti. Tali azioni sono generalmente rapide e possono avvenire solo se il sangue scorre rapidamente. Deve

verificarsi un mutamento nel ritmo della circolazione e questo si registra solitamente nell'espressione del volto.

Molti nostri atti di ostilità si esprimono in atteggiamenti della faccia, simili a quelli degli animali che attaccano coi denti. L'atteggiamento o, in termine più generale, il gesto si è conservato anche dopo la scomparsa del valore dell'atto. Il titolo dell'opera di Darwin indica bene il suo procedimento: egli considerava questi gesti e questi atteggiamenti come espressivi delle emozioni e, riteneva, contemporaneamente, che il gesto avesse la funzione di esprimere le emozioni. Gli atteggiamenti, secondo lui, si conservano anche dopo la scomparsa del valore dell'atto. Sembra che questo gesto rimanga con lo scopo di esprimere le emozioni. Si presupponeva, naturalmente, che nell'esperienza degli animali fosse presente un atteggiamento corrispondente, in qualche modo, a quelli dell'animale uomo. Anche qui si potrebbe applicare la dottrina della sopravvivenza dei più idonei. L'implicazione, in questo caso particolare, era che i gesti e gli atteggiamenti avevano perduto il valore posseduto negli atti originali, e che, tuttavia, erano sopravvissuti. Essi erano sopravvissuti poiché assolvevano certe funzioni importanti, e ciò sembrava consistere nell'espressione delle emozioni. Questo orientamento espresso da Darwin si riflette nell'opera di altri psicologi, tutti uomini che, come Darwin, si sono interessati allo studio dell'atto e dell'informazione che si comunica da un uomo all'altro per mezzo del suo atteggiamento. Essi sostengono che questi atti hanno ragione di esistere in quanto esprimono qualcosa nella mente dell'individuo. Si tratta di un orientamento affine a quello dei filologi, per i quali il linguaggio esiste allo scopo di comunicare certe idee e certi sentimenti.

A rifletterci bene ci si accorge che si tratta, in realtà, di un orientamento falso. È impossibile ammettere che gli animali intendano esprimere le loro emozioni. Essi, certamente, non intendono esprimerle per il vantaggio degli altri animali. Al massimo si può dire che le "espressioni" hanno liberato una certa emozione nell'individuo, una specie di valvola di scarico, un atteggiamento emotivo di cui l'animale aveva, in un certo senso, bisogno di liberarsi. Esse non potrebbero, certamente, esistere in questi animali inferiori come mezzi per esprimere le emozioni; non possiamo interpretarle come se esprimessero un contenuto presente nella mente dell'individuo. Possiamo invece, come è naturale, vedere in che modo esse possono diventare, per l'attore, un linguaggio compiuto. Per fare un esempio, un attore può voler esprimere un sentimento d'ira: egli può esprimerla attraverso un'espressione del volto e comunicarla, in tal modo, al pubblico. Comunque egli non esprime una sua emozione personale, ma si limita a

comunicare al pubblico l'aspetto esterno dell'ira, e se vi riesce può farlo molto più efficacemente, per quanto riguarda il pubblico, di una persona che sia realmente irata. In questo caso i gesti servono ad esprimere le emozioni, ma non possiamo pensare che essi nascano come linguaggio destinato ad esprimere l'emozione. Perciò il linguaggio va studiato dal punto di vista di quel tipo di condotta, fondato sui gesti, nell'ambito del quale esso esisteva senza essere, per questo, un linguaggio definito. E dobbiamo vedere in che modo la funzione comunicativa avrebbe potuto scaturire dal primo tipo di condotta.

La psicologia di Darwin supponeva che l'emozione fosse uno stato psicologico, uno stato di coscienza, e che esso non potesse essere formulato nei termini dell'atteggiamento o del comportamento della "forma". Si supponeva che l'emozione esistesse di per sé e che certi movimenti potessero fornirne la testimonianza. Tale testimonianza sarebbe stata ricevuta e utilizzata dalle altre forme che fossero del suo stesso tipo. In altre parole, ciò presupponeva lo stato di coscienza di fronte all'organismo biologico. Questo stato era quello destinato a venire espresso nel gesto e nell'atteggiamento. Esso doveva essere espresso nel comportamento e pertanto essere riconosciuto, in qualche modo, come già esistente nella coscienza dell'altra forma tramite questo mezzo di espressione. Tale era l'atteggiamento psicologico generale accettato da Darwin.

Contrariamente a Darwin, tuttavia, noi non riusciamo a trovare alcuna prova dell'esistenza anteriore della coscienza, intesa come qualcosa che provochi in un organismo un tipo di comportamento tale da suscitare una risposta aggiustiva da parte di un altro organismo, senza peraltro dipendere, in sé, da questo tipo di comportamento. Siamo piuttosto inclini a concludere che la coscienza emerga da tale comportamento e che, lungi dal costituire una condizione anteriore dell'atto sociale, sia proprio l'atto sociale ad essere un presupposto di essa. Il meccanismo dell'atto sociale può essere ricostruito senza introdurre in esso il concetto di coscienza, intesa come un elemento separabile all'interno di tale atto; quindi l'atto sociale, nelle sue fasi o forme più elementari, è possibile senza, oppure a prescindere da, una forma di coscienza.

#### 4. LA NASCITA DEL PARALLELISMO IN PSICOLOGIA

La psicologia che sottolinea il parallelismo deve essere distinta dalla psicologia che considera certi stati della coscienza come già esistenti nella mente dell'individuo e succedentisi l'un l'altro in accordo con le loro leggi

di associazione. Tutta la dottrina della tradizione psicologica humana era eminentemente associazionistica. Dati certi stati di coscienza, si supposeva che essi fossero tenuti insieme da altri elementi simili. Fra questi c'erano il piacere e il dolore. Connessa a questo atomismo di stati di coscienza associati, c'era una psicologia dell'azione fondata sull'associazione del piacere e del dolore con certe altre sensazioni ed esperienze. La dottrina associazionistica era la dottrina psicologica dominante; essa considerava piuttosto l'esperienza statica che quella dinamica.

La progressiva e sempre più approfondita trattazione delle questioni psicologiche nei termini del sistema nervoso centrale, rivelò l'esistenza di serie intere di esperienze che potevano essere chiamate sensazioni e che tuttavia erano molto differenti da quelle normalmente considerate come statiche, quali il suono, l'odore, il sapore e il colore. L'associazione apparteneva a questo mondo statico. Frattanto si veniva a riconoscere sempre più che una larga parte della nostra esperienza era dinamica. La forma dell'azione attuale risultava presente in alcune fra le sensazioni che corrispondevano all'innervazione dei nervi sensoriali. Si diffondeva altresì lo studio degli apparati connessi con le viscere ed essi vennero con sicurezza messi in rapporto con le esperienze emotive. Era stato rivelato l'intero processo della circolazione del sangue e con esso l'azione che implicava il cambiamento improvviso della circolazione sanguigna. La paura, l'ostilità, l'ira, che richiedono un movimento improvviso, oppure il terrore, che toglie all'individuo la capacità di muoversi, si riflettevano nelle condizioni viscerali; inoltre i loro aspetti sensoriali risultarono connessi con il sistema nervoso centrale. Ci si trovava di fronte, così, a un tipo di esperienza che non trovava posto in una concezione statica del mondo psichico. Wilhelm Wundt affrontò il problema dal punto di vista di questo tipo di fisiologia che forniva il bandolo per seguire lo sviluppo delle varie esperienze dinamiche fino all'interno del meccanismo dell'organismo stesso.

Il trattamento a cui era stato sottoposto il sistema nervoso centrale coi suoi nervi motori e sensoriali, era consistito nel portare una corrente nervosa al sistema nervoso centrale che risultava a sua volta responsabile di una sensazione "cosciente". Per ottenere una completa definizione di quello che chiamiamo atto, era necessario esaminare attentamente l'aspetto sensoriale e quindi seguire fino in fondo i risultati che comparissero in seguito a ciò che accadeva nella coscienza. La fisiologia a cui mi sono riferito, in un certo senso, prescindeva dal campo della coscienza. Era difficile attribuire un meccanismo come questo agli animali di tipo inferiore. Ciò per lo meno, conduceva lo psicologo fuori del campo

dell'esperienza animale. Darwin considerava l'animale come ciò dal cui ambito si spiegano sia la condotta che la forma umana: se questo è vero, allora anche la coscienza deve, in un certo senso, evolversi.

Il metodo d'indagine che risulta da queste premesse parte dalla condotta stessa ed è qui che viene introdotto il principio del parallelismo. Ciò che avviene nella coscienza è parallelo a ciò che accade nel sistema nervoso centrale. È necessario studiare il contenuto della forma sia dal punto di vista fisiologico che da quello psicologico. Il fulcro della coscienza, in cui viene registrato ciò che agisce sui nervi sensoriali e da cui scaturisce la condotta dovuta alla sensazione e alle immagini della memoria, deve essere ricavato dal meccanismo fisiologico; eppure bisogna trovare in ciò che avviene nel sistema nervoso un parallelo a ciò che il fisiologo aveva posto nella coscienza in quanto tale. Gli elementi a cui mi sono riferito nel trattare delle emozioni sembravano fornire una controparte fisiologica rispetto a ciò che avviene nella coscienza, un campo, questo, che sembrava appartenere in modo peculiare all'aspetto mentale della vita. Odio, amore, ira: questi sono apparentemente stati della mente. Come potrebbero essere definiti in termini fisiologici? Lo studio degli atti stessi da un punto di vista evoluzionistico, così come lo studio dei cambiamenti che avvengono nell'organismo quando esso è sotto l'influenza di ciò che chiamiamo emozione, presentano delle analogie con questi stati emotivi. In questo campo si poteva trovare qualcosa che corrispondesse compiutamente alle emozioni.

L'ulteriore sviluppo di questo indirizzo ebbe luogo con la teoria jamesiana delle emozioni. Poiché scappiamo quando abbiamo paura e colpiamo quando siamo in preda all'ira, possiamo trovare nell'organismo fisiologico qualcosa che corrisponda alla paura e all'ira. Nell'organismo esiste un atteggiamento che corrisponde a questi stati emotivi, soprattutto a quelle condizioni viscerali a cui ho accennato, e agli improvvisi cambiamenti nella circolazione che risultano associati alle emozioni. Diventa così possibile mettere in relazione le condizioni psichiche con quelle fisiologiche. Il risultato fu quello di permettere una definizione più completa della condotta dell'individuo in termini fisiologici e di far scorgere nel meccanismo del corpo e nelle operazioni di tale meccanismo un parallelo a ciò che viene definito in termini di coscienza. Questo tipo di psicologia fu chiamato psicologia fisiologica. Ciò che era stato oggetto di studio peculiare da parte dello psicologo veniva così definito in funzione dei processi dell'organismo. Cosa c'è, nell'atto dell'animale che corrisponde a queste differenti categorie cosiddette psicologiche? Cosa c'è che corrisponde alle sensazioni, alle reazioni motorie? Quando, a tali

domande, venivano date risposte di tipo fisiologico, queste implicavano, naturalmente, dei meccanismi situati all'interno dell'atto, in quanto tutto ciò che avviene nel corpo è azione. Può trattarsi di azione ritardata, ma non c'è nulla che in sé sia soltanto uno stato, uno stato fisiologico, cioè, comparabile con una condizione statica. Si arrivava così alle sensazioni e al compito di definirle in termini di azione riflessa completa. Si considera la sensazione dal punto di vista dello stimolo e quando si arriva a trattare i vari stati emozionali li trattiamo in termini di preparazione all'azione e consideriamo l'atto stesso nel suo procedere.<sup>12</sup> In altre parole, a questo punto diventa essenziale mettere in rapporto una serie di stati psichici con le differenti fasi dell'atto. Il parallelismo, quindi, costituisce un tentativo per reperire analogie fra l'azione e i contenuti dell'esperienza.

L'inevitabile risultato di questa analisi fu quello di portare la psicologia da una forma statica ad una forma dinamica. Non si trattava semplicemente di mettere in rapporto ciò che appariva dall'introspezione con ciò che risultava nell'organismo; piuttosto il problema diventò quello di mettere in relazione fra loro le cose che comparivano nell'introspezione nello stesso modo dinamico in cui gli elementi fisiologici risultavano connessi alla vita dell'organismo. La psicologia diventò di volta in volta associativa, motoria, funzionale e infine comportamentistica.

La trasformazione storica della psicologia fu un processo che si maturò per gradi. La coscienza era qualcosa che non poteva essere messa semplicemente da parte. Nella psicologia primitiva era stato compiuto il rozzo tentativo di spiegare la coscienza come una secrezione del cervello, ma questa costituì solo una fase ridicola della trasformazione. La coscienza era qualcosa di effettivo ma un qualcosa che poteva essere posto in un rapporto sempre più stretto con i processi del corpo. Tali processi avevano un certo ordine definito. Tutto ciò che accadeva nel corpo faceva parte di un atto. Secondo la precedente concezione del sistema nervoso centrale si supposeva di poter collocare certe facoltà della mente in determinate corrispondenti parti del cervello, ma uno studio del sistema nervoso centrale non rivelò affatto l'esistenza di una tale correlazione. Apparve evidente che nel sistema nervoso centrale non c'erano altro che dei sentieri.<sup>13</sup> Le cellule del cervello erano concepite come parti dei sentieri nervosi fornite di materiale per mantenere in vita il sistema, ma non si riusciva a trovare nulla che fosse capace di garantire la preservazione di un'idea come tale. Non c'era nulla nel sistema nervoso centrale che permettesse di collocare un tratto determinato su delle astrazioni. Un tempo il lobo frontale veniva considerato come la sede dei processi di pensiero: ma anche il lobo frontale non rappresenta altro che dei sentieri. I sentieri



rendono possibile una condotta assai complessa, essi complicano enormemente l'atto attraverso il meccanismo del cervello: tuttavia non organizzano alcuna struttura che corrisponda in modo funzionale alle idee. Pertanto lo studio della coscienza dal punto di vista dell'organismo ha inevitabilmente indotto a considerare la coscienza stessa dal punto di vista dell'azione.

Per esempio, cos'è la nostra esperienza corrispondente all'atto di serrare il pugno? La psicologia fisiologica seguiva passo passo l'azione attraverso i nervi provenienti dai muscoli del braccio e della mano. In quel caso l'esperienza dell'atto consisterebbe nella sensazione del processo; nella coscienza in quanto tale è presente la consapevolezza di quanto viene compiuto dall'organo; esiste insomma un parallelismo fra ciò che avviene nell'organo e ciò che accade nella coscienza. Questo parallelismo, ovviamente, non è completo. La coscienza sembra corrispondere solo ai nervi sensoriali.<sup>14</sup> Noi siamo consapevoli di certe cose e non di altre, e l'attenzione sembra esercitare una funzione importantissima nel determinare ciascun caso. Il parallelismo da noi ricavato non risulta completo, ma tale da ricorrere solo in determinati casi. La cosa interessante, a questo punto, è che proprio l'organismo ci fornisce, ora, la chiave per l'analisi. Solo alcune porzioni della risposta appaiono nella coscienza come tale. L'organismo ha assunto la parte principale. La psicologia sperimentale prendeva le mosse da ciò che essa poteva afferrare nell'ambito del sistema fisiologico e passava quindi a ricercare ciò che nella coscienza sembrava corrispondergli. Lo scienziato sentiva di possedere la medesima sicurezza con cui il fisiologo era in grado di identificare questi fatti nel sistema nervoso e, appurati quei fatti, egli poteva volgersi a ispezionare la coscienza. Era più semplice partire dalla nevrosi e registrare, quindi, i dati rinvenuti nella psicosi. Di conseguenza l'accettazione di una specie di parallelismo fra i contenuti della coscienza e i processi fisiologici del sistema nervoso centrale portava a concepire quei contenuti dinamicamente, in termini di atti, e non staticamente, in termini di stati. In questo modo i contenuti della coscienza furono affrontati dal basso (cioè naturalisticamente) invece che dall'alto (cioè in modo trascendentale), per mezzo di uno studio dei processi fisiologici del sistema nervoso centrale, rivolto a determinare ciò che nella mente corrisponde alle attività dell'organismo fisiologico.

Il problema riguardava i centri direttivi responsabili dell'azione unificata. Noi siamo portati a pensare al sistema nervoso centrale come a una centrale telefonica in cui arrivano le chiamate e da cui escono le risposte. Determinati centri vengono ad essere concepiti come centri

principali. Se analizzate la base del cervello, quella porzione che costituisce l'essenza del sistema nervoso centrale delle forme inferiori, vi trovate di fronte a un'organizzazione che controlla, con la sua attività, altre attività; ma quando arrivate a considerare la condotta nella forma umana, non trovate alcun sistema in cui compaia, come qui, un unico centro direttivo o un gruppo di centri. Si può vedere come i vari processi impliciti nell'atto di fuggire da un pericolo sono processi a tal punto connessi reciprocamente con le altre attività da far comparire una forma di controllo nell'organizzazione. Se un toro ci insegue, un albero ci appare come un possibile rifugio, e, in generale, siamo portati a vedere cose che permettono il compimento dell'attività in corso. Un gruppo variato di centri può costituire il fattore determinante nel complesso dell'attività dell'individuo. Questo concetto è stato trasportato anche nel campo della crescita. Alcune parti dell'embrione cominciano a crescere e controllano l'azione della crescita fino a che qualche altro processo non entra sotto controllo. Nella corteccia, l'organo che in un certo senso corrisponde all'intelligenza umana, non troviamo alcun controllo esclusivo e invariante, cioè nessuna prova della sua esistenza nella struttura della forma in sé. In un certo senso possiamo supporre che la corteccia agisca come un insieme, ma non possiamo arrivare a penetrare determinati centri e ad affermare che ivi risieda la mente nel pensare e nell'agire. Esiste un numero indefinito di cellule reciprocamente connesse, e il loro innervamento in qualche senso porta ad un'azione unitaria; tuttavia è quasi impossibile stabilire che cosa sia tale unità nei termini del sistema nervoso centrale. Tutte le diverse parti della corteccia sembrano coinvolte in ogni cosa che accade. Tutti gli stimoli che raggiungono il cervello sono riflessi in ogni sua parte, eppure abbiamo un'azione unitaria. Resta, perciò, un problema che non è stato per niente risolto: quello, cioè, dell'unità d'azione del sistema nervoso centrale. Wundt cercò di scoprire quei centri che fossero responsabili di questo tipo di unità, ma nella struttura del cervello non risultò nulla sulla cui base si potessero isolare alcune parti del cervello medesimo come responsabili della direzione della condotta nel suo insieme. L'unità è un'unità d'integrazione, sebbene non si possa dire in che modo questa unità si realizzi nei particolari.

Il mio proposito era quello di mettere in evidenza come l'approccio alla teoria psicologica dal punto di vista dell'organismo deve inevitabilmente passare attraverso un'accentuazione del ruolo della condotta, un'accentuazione, cioè, dell'elemento dinamico piuttosto che di quello statico. Ovviamente è possibile muoversi anche nell'altra direzione, in quella, cioè, che considera l'esperienza dal punto di vista dello psicologo e

trae delle conclusioni per quanto riguarda i processi che devono aver luogo nel sistema nervoso centrale. È possibile riconoscere, per esempio, che noi non siamo semplicemente alla mercé dei diversi stimoli operanti all'interno del sistema nervoso centrale, come avviene, invece, secondo la naturale concezione del fisiologo. Possiamo vedere come gli organi si adattino a differenti tipi di stimoli. Quando sopraggiungono le onde d'aria, esse vanno a colpire gli organi particolari dell'orecchio; quando si sviluppano sapori e odori, gli stimoli raggiungono gli apparati degli organi appropriati provocandone la risposta. Può sembrare che si tratti semplicemente di una risposta dell'organismo agli stimoli. Questa posizione è assunta nella psicologia di Spencer il quale accettò il principio darwiniano dell'evoluzione. L'influenza dell'ambiente si esercita sulla forma e l'adattamento della forma risulta dalle influenze che l'ambiente esercita sopra di essa. Secondo la concezione di Spencer, il sistema nervoso centrale è continuamente sollecitato da stimoli che originano determinati sentieri, dimodoché esso costituisce l'ambiente da cui viene plasmata la forma.

I fenomeni dell'attenzione, tuttavia, forniscono un quadro diverso della condotta. L'animale umano è un animale attento, e la sua attenzione si può esercitare anche su degli stimoli che siano relativamente deboli. Una persona può raccogliere dei suoni anche distanti. Il nostro processo dell'intelligenza sembra risiedere, complessivamente, nell'attenzione che si applica selettivamente a determinati tipi di stimoli.<sup>15</sup> Altri tipi di stimoli che pure raggiungono il sistema vengono in qualche modo scartati. La nostra attenzione converge su una cosa particolare. Non solo apriamo la porta a certi stimoli e la chiudiamo ad altri, ma la nostra attenzione è un processo sia organizzativo che selettivo. Quando rivolgiamo la nostra attenzione a ciò che stiamo facendo, noi raccogliamo selettivamente l'intero gruppo di stimoli che rappresenta l'attività successiva. La nostra attenzione ci permette di organizzare il campo in cui ci accingiamo ad agire. In questo caso l'organismo agisce determinando il proprio ambiente. Non si tratta semplicemente di una serie di sensi passivi sollecitati dagli stimoli provenienti dall'esterno. L'organismo si impone, determina gli oggetti delle sue risposte future e organizza tutto questo mondo. Un organismo sceglie una cosa mentre un altro ne sceglie una differente in quanto si accinge ad agire in modo diverso. Questo modo di affrontare lo studio dei processi del sistema nervoso centrale deriva al fisiologo dallo psicologo.

La fisiologia dell'attenzione è ancora un campo oscuro. L'organismo in sé si adatta a certi tipi di condotta e ciò è di considerevole importanza al

fine di determinare la condotta futura dell'animale. Inoltre nell'organismo sono collocate alcune risposte, come quella della fuga dal pericolo, che rappresentano una forma particolare di sensitività. Un suono rivolto in qualche altra direzione non produrrebbe lo stesso effetto. L'occhio è molto sensibile ai movimenti che si verificano al di fuori del campo della visione centrale, anche se quest'area della retina non è altrettanto sensibile alle forme e alle distinzioni di colore. Per esempio: voi cercate un libro in una biblioteca ed ecco che avete in mente una specie di immagine mentale della costola del libro; andate a trovare un amico e diventate sensibili a una certa immagine di costui. Possiamo sensibilizzarci a certi tipi di stimoli e siamo in grado di costruire il tipo di azione che ci accingiamo a compiere. Da una serie concatenata di risposte la forma estrae una risposta istintiva e allora si trova in presenza di un altro stimolo, e così via; ma, da esseri intelligenti, noi costruiamo da noi stessi tali reazioni organizzate. Il campo dell'attenzione è siffatto che vi si deve trovare necessariamente un meccanismo tramite il quale possiamo organizzare, in relazione agli altri, i diversi stimoli in modo tale che si verifichino determinate risposte. La descrizione di questo processo è qualcosa di accessibile solo attraverso lo studio del nostro comportamento e, per il momento, ciò è il massimo che si possa dire.

Il parallelismo in psicologia si sviluppò nella massima parte sotto il controllo dello studio del sistema nervoso centrale e ciò condusse inevitabilmente ad una psicologia funzionale, motoria, volontaristica e, in definitiva, comportamentistica. Quante più definizioni si potevano dare dei processi individuali nei termini del sistema nervoso centrale, tanto più si sarebbe potuto usare il modello rinvenuto nel sistema nervoso centrale per interpretare la condotta. Ciò su cui insisto è che i modelli reperibili nel sistema nervoso centrale sono modelli di azione, non di contemplazione e di valutazione come tali, ma modelli di azione. D'altra parte voglio sottolineare che è possibile affrontare lo studio del sistema nervoso centrale dal punto di vista dello psicologo e porre certi problemi al fisiologo. Come deve spiegare l'attenzione il fisiologo? Quando si accinge a questo compito, egli è costretto a farlo ricorrendo ai vari sentieri. Se vuole spiegare perché venga scelto un sentiero piuttosto che un altro, egli deve rifarsi a questi termini di sentieri e di azioni. Non potete stabilire, nel sistema nervoso centrale, un principio selettivo che possa essere applicato generalmente in termini integrali; non potete dire che nel sistema nervoso centrale esiste qualcosa di specifico che è riferito all'attenzione. Voi dovete definirlo in modo specifico, dimodoché, anche quando orientate il vostro studio del sistema nervoso centrale dal punto di vista della psicologia, il

tipo di spiegazione che vi preparate a fornire dovrà esser formulato necessariamente in termini di sentieri che rappresentano l'azione.

Questa, in breve, è la storia della comparsa della psicologia fisiologica nella sua forma parallelistica, una psicologia che aveva mosso i suoi passi dietro a quelli dell'associazionismo. Nel descrivere questo passaggio di solito si pone l'accento sull'attenzione, ma tale accento è derivato in gran parte dallo studio dell'organismo e dovrebbe essere considerato, di conseguenza, nel più vasto contesto in cui noi l'abbiamo presentato.

## 5. IL PARALLELISMO E L'AMBIGUITÀ DEL TERMINE "COSCIENZA"

"Coscienza" è un termine molto ambiguo. Spesso si identifica la coscienza con un certo qualcosa che esiste sotto certe condizioni e che non esiste sotto certe altre. Il modo più naturale di prenderlo in considerazione è quello di supporre che si tratti di qualcosa che si verifichi in determinate condizioni dell'organismo, qualcosa, quindi, che può essere concepito come parallelo a certi fenomeni del sistema nervoso, ma non ad altri. Sembra che non esista alcuna forma di coscienza capace di rispondere ai processi motori come tali; la coscienza che noi abbiamo della nostra azione è di tipo sensoriale e corrisponde alla corrente proveniente dai nervi sensoriali che vengono sollecitati dalla contrazione dei muscoli. Noi non siamo consapevoli dei processi motori attuali ma abbiamo un processo sensoriale che si svolge parallelamente ad essi. Questa è la situazione da cui prende le mosse la psicologia parallelistica. Da una parte essa implica un organismo che costituisca un termine di riferimento continuo e che apparentemente può sussistere senza coscienza. Una persona continua a vivere anche quando è sottoposta ad un'anestesia generale. La coscienza va e viene, ma l'organismo in sé continua a funzionare. E quanto più completamente si è in grado di definire i processi psicologici nei termini del sistema nervoso centrale, tanto meno importante diviene questa coscienza.

L'affermazione più estremistica in questo senso fu fatta da Hugo Münsterberg.<sup>16</sup> Egli supponeva che l'organismo, in sé, si limitasse semplicemente a funzionare, ma che in corrispondenza a certi cambiamenti nervosi si manifestassero degli stati di coscienza. Se uno dice di aver fatto qualcosa, ciò equivale alla coscienza del movimento compiuto dai muscoli del proprio corpo nell'eseguire tale azione; la coscienza dell'inizio dell'atto viene da lui interpretata come la sua volizione dell'atto. Esiste solo la coscienza di certi processi in atto. Un parallelismo di tipo così estremistico

trascurava, tuttavia, di prendere in considerazione processi come quelli dell'attenzione e il carattere selettivo della coscienza. Se il fisiologo fosse riuscito a mettere in chiaro il meccanismo del sistema nervoso centrale per mezzo del quale noi organizziamo la nostra azione, potrebbe essere tuttora dominante questa definizione in termini di parallelismo estremistico, secondo la quale l'individuo è conscio semplicemente della selezione compiuta dall'organismo. Ma il processo di selezione è così complesso da rendere quasi impossibile una sua definizione, specialmente in questi termini. La coscienza è eminentemente selettiva e i processi di selezione, di sensibilizzazione dell'organo agli stimoli, sono qualcosa di molto difficile da isolare nell'ambito del sistema nervoso centrale. William James rilevava che il grado di differenza da assegnare a un certo stimolo per renderlo dominante è molto piccolo, e poteva, perciò, pensare a un atto di volizione che trattenesse un certo stimolo, conferendogli in tal modo, un risalto leggermente maggiore di quello che altrimenti avrebbe avuto. Wundt cercò di rendere possibile il parallelismo supponendo la possibilità dell'esistenza di alcuni centri capaci di svolgere questa funzione selettiva. Tuttavia non venne data alcuna soddisfacente definizione del modo in cui fosse possibile cogliere questa interazione fra organismo e coscienza, e del modo in cui la coscienza potesse agire sopra un sistema nervoso centrale. Pertanto, in questa fase dello sviluppo della psicologia, troviamo una forma di parallelismo piuttosto che di interazionismo.

Lo stadio parallelistico della psicologia si rivela non come una delle semplici forme transitorie apparse nel corso dell'indagine psicologica, ma come una fase che ha servito a uno scopo molto evidente e che ha soddisfatto un'altrettanto evidente necessità.

Noi facciamo distinzione, in un certo senso, fra le esperienze che chiamiamo consce, e quelle che hanno luogo nel mondo intorno a noi. Vediamo un colore e gli diamo un certo nome. Se ci accorgiamo di esserci sbagliati, per un difetto visivo, andiamo a consultare i colori dello spettro e li analizziamo. Diciamo che c'è qualcosa di indipendente dal nostro processo sensoriale immediato. Cerchiamo di afferrare quella parte dell'esperienza che può esser considerata indipendente rispetto alla nostra risposta immediata. Vogliamo afferrarla in modo da poter esaminare il problema dell'errore. Se scopriamo che un albero visto da una certa distanza non si trova in quel determinato posto quando vi giungiamo, allora vuol dire che abbiamo confuso qualcosa d'altro per un albero. Perciò, dobbiamo avere a disposizione un campo a cui ci sia possibile riferire la nostra esperienza; abbiamo altresì bisogno di oggetti che risultino indipendenti dalla nostra visione particolare. Ci occorre il meccanismo che

renda possibile tale distinzione in ogni momento e noi lo generalizziamo in questo modo. Elaboriamo la teoria della percezione sensoriale nei termini dello stimolo esterno, in modo da poter cogliere ciò da cui può dipendere al fine di distinguerlo da ciò da cui non può dipendere nello stesso modo. Anche un oggetto che esista di fatto può essere risolto in questi termini. Nel laboratorio possiamo distinguere fra lo stimolo e l'esperienza dei sensi. Lo sperimentatore accende una determinata luce e sa di che luce si tratta. Egli può dire ciò che avviene nella retina e nel sistema nervoso centrale, e quindi domanda quali siano le esperienze. Egli pone nel processo ogni sorta di elementi in modo che il soggetto si sbagli su ciò di cui si tratta. Egli ricava, da una parte dei dati coscienti, dall'altra i processi fisici in atto. Egli trasporta questa analisi solo in quel campo che interessa alla sua indagine, mentre egli per primo ha degli oggetti al di fuori di esso che potrebbero essere sottoposti al medesimo tipo di analisi.

Noi vogliamo poter distinguere ciò che appartiene alla nostra personale esperienza da ciò che può essere definito, per così dire, in termini scientifici. Siamo sicuri di alcuni processi ma non siamo sicuri delle reazioni della gente a questi processi. Ci rendiamo conto che fra gli individui esistono differenze di ogni sorta. È necessario fare questa distinzione e così dobbiamo costituire un certo parallelismo fra le cose che esistono e posseggono un valore uniforme per tutti, e le cose che variano a seconda degli individui. Abbiamo l'impressione di trovarci di fronte, da una parte, ad un campo di coscienza e, dall'altra, ad un campo di cose fisiche che non sono conscie.

Voglio distinguere le varie differenze nell'uso del termine "coscienza" in quanto rivolto a significare l'accessibilità a certi contenuti e in quanto sinonimo di determinati contenuti in sé. Quando chiudete gli occhi vi tagliate fuori da certi stimoli. Se uno prende un anestetico il mondo gli diventa inaccessibile. Similmente, il sonno rende una persona inaccessibile al mondo. Ora io voglio fare una distinzione fra questo uso del termine coscienza, nel senso, cioè, di rendere una persona accessibile o inaccessibile a certi campi, e questi contenuti in sé che sono determinati dall'esperienza dell'individuo. Vogliamo essere in grado di occuparci di un'esperienza che vari secondo i diversi individui, di trattare i diversi contenuti che in un certo senso rappresentano il medesimo oggetto. Vogliamo essere capaci di separare codesti contenuti che si differenziano da quelli che sono in un certo senso comuni a tutti noi. I nostri psicologi si accingono definitivamente a considerare l'esperienza nella misura in cui essa varia nei singoli individui. Alcune di queste esperienze dipendono dalla prospettiva dell'individuo e alcune sono peculiari di un organo

particolare. Un daltonico possiede un'esperienza diversa da quella di una persona con occhi normali.

Quando, perciò, facciamo uso del termine “coscienza” in riferimento a quelle condizioni che variano secondo l'esperienza dell'individuo, questo uso è assai diverso da quello espresso nel concetto di renderci inaccessibili al mondo.<sup>17</sup> In un caso prendiamo in considerazione la situazione di una persona che si addormenti, che distraga o concentri la propria attenzione: qui si tratta di un'esclusione parziale o completa di alcune parti del campo. L'altro uso si applica all'esperienza dell'individuo che è diversa dall'esperienza di qualunque altro, e diversa anche dalla stessa esperienza dell'individuo medesimo considerata in momenti differenti. La nostra esperienza varia non solo in rapporto al nostro organismo, ma da un momento all'altro: eppure si tratta di un'esperienza relativa a qualcosa che non ha subito variazioni come l'esperienza stessa; noi vogliamo poter studiare tale esperienza in questa forma variabile, in modo che ne risulti necessariamente qualche specie di parallelismo. Si potrebbe cercare di costituire tale parallelismo al di fuori del corpo, ma lo studio degli stimoli ci porta inevitabilmente allo studio del corpo stesso. Posizioni differenti condurranno a differenti esperienze nei riguardi di un oggetto come un *penny* posto in un determinato luogo. Ci sono altri fenomeni che dipendono dal carattere dell'occhio o dall'effetto delle esperienze passate. Il modo in cui il *penny* diviene oggetto dell'esperienza, dipende dalle esperienze passate che possono essere state fatte dai diversi individui. Il *penny* è differente per ciascuna persona: eppure esso esiste come un'entità a se stante. Noi vogliamo poter studiare queste differenze fra individui dovute alle diverse prospettive spaziali. Ancora più importante da un punto di vista psicologico è la prospettiva della memoria per mezzo della quale una persona vede un *penny* e un'altra persona un altro *penny*. Si tratta di caratteristiche che vogliamo separare ed è a questo punto che si giustifica la legittimità del nostro parallelismo, cioè nell'operare quella distinzione fra l'oggetto come può essere determinato, fisicamente e fisiologicamente, in quanto comune a tutti, e l'esperienza che è peculiare a un organismo particolare, ad una determinata persona.

Lo stabilire questa distinzione come dottrina psicologica costituisce il tipo di psicologia che Wundt ha presentato in modo estremamente efficace ed esauriente. Egli ha cercato di presentare l'organismo e il suo ambiente come oggetti fisici identici per ogni esperienza, anche se il loro riflettersi nelle diverse esperienze è di volta in volta differente. Due persone che studino lo stesso sistema nervoso centrale allo stesso tavolo di dissezione lo vedranno in modi leggermente diversi; eppure essi hanno di fronte il



medesimo sistema nervoso centrale. Ciascuno di loro ha una diversa esperienza in quel processo. Ora considerate, da una parte, l'organismo e il suo ambiente come un oggetto comune, quindi prendete ciò che resta, per così dire, e mettetelo nell'esperienza dei singoli individui e il risultato è un parallelismo: da una parte il mondo fisico, dall'altra la coscienza.

La base di questa distinzione è, come abbiamo visto, familiare e giustificabile; tuttavia quando viene trasformata in una psicologia, come ha fatto Wundt, essa arriva al suo limite e infine porta a delle difficoltà se questo limite viene oltrepassato. La distinzione legittima è quella che permette a una persona di identificare quella fase di un'esperienza che le è peculiare e che deve essere studiata come un momento della sua biografia. Ci sono dei fatti che sono importanti solo nella misura in cui appartengono alla biografia dell'individuo. La tecnica di quel tipo di separazione risale all'ambiente fisiologico, da una parte, e all'esperienza dall'altra. In questo modo un'esperienza dell'oggetto è in contrasto con l'esperienza dell'individuo, la coscienza, da un lato, e il mondo inconscio, dall'altro.

Se seguiamo questa distinzione fino alle estreme conseguenze, arriviamo a un organismo fisiologico che è lo stesso per tutti gli individui ed è investito da una serie di stimoli che è uguale per tutti. Vogliamo seguire gli effetti di questi stimoli all'interno del sistema nervoso centrale fino al punto in cui un particolare individuo possiede un'esperienza specifica. Quando si sia seguito questo procedimento per un caso particolare, utilizziamo tale analisi come base per generalizzare quella distinzione. Possiamo dire che esistono da un lato cose fisiche e dall'altro avvenimenti mentali. Noi supponiamo che il mondo sperimentato da ogni singola persona, venga considerato come il risultato di una serie causale implicita nel cervello della persona medesima. Seguiamo gli stimoli fino all'interno del cervello e qui diciamo che si sviluppa la coscienza. In tal modo dobbiamo collocare, in ultima analisi, l'intera esperienza nel cervello e a questo punto risorgono i vecchi fantasmi epistemologici. Di chi è il cervello? Come si conosce il cervello? Dove risiede il cervello? Il mondo intero viene a essere riposto nel cervello dell'osservatore, il suo cervello risiede, a sua volta, nel cervello di qualsiasi altra persona, e così via all'infinito. Se si cerca di trasformare questa divisione parallelistica in una divisione metafisica nascono difficoltà di tutti i generi. A questo punto è necessario mettere in evidenza la natura essenzialmente pratica di questa divisione.

## 6. IL PROGRAMMA DEL COMPORTAMENTISMO

Abbiamo visto che, nel tentativo di definire l'esperienza dell'individuo nella misura in cui essa è sua peculiare in quanto individuo, è implicita una certa specie di parallelismo. Ciò che è accessibile solo all'individuo, ciò che si verifica solo nel campo della sua vita interiore, deve essere definito nei suoi rapporti con la situazione nella quale si verifica. Un individuo ha un'esperienza e un altro un'esperienza diversa ed entrambe si definiscono nei termini delle biografie dei rispettivi individui; ma c'è in più ciò che è comune all'esperienza di tutti. La nostra definizione scientifica mette in correlazione ciò che viene sperimentato dall'individuo in sé e che, in definitiva, può essere definito solo nei termini della sua esperienza singola, con l'esperienza che appartiene a ciascuno. Questo è essenziale al fine di interpretare ciò che è peculiare dell'individuo. Noi siamo soliti separare sempre ciò che è peculiare della nostra reazione, ciò che noi siamo in grado di vedere e che le altre persone non possono vedere, da ciò che è comune a tutti. Noi riferiamo ciò che appartiene all'esperienza dell'individuo singolo a un linguaggio comune, a un mondo comune. Quando applichiamo questo rapporto, questa correlazione, a ciò che avviene nell'ambito fisico e fisiologico, abbiamo una psicologia parallelistica.

Il colore o l'odore particolare che ciascuno di noi sperimenta è un affare privato. Esso differisce dall'esperienza degli altri individui, eppure esiste l'oggetto comune a cui esso si riferisce. È la stessa luce, la stessa rosa, ad essere implicata in queste esperienze. Ciò che noi cerchiamo di fare è seguire questi stimoli comuni attraverso il sistema nervoso di ciascuno di questi individui. Il nostro obiettivo è quello di raggiungere una definizione in termini universali e tale da corrispondere a quelle condizioni particolari. Vogliamo controllarle finché possiamo, ed è la determinazione delle condizioni in cui l'esperienza particolare si verifica, a renderci possibile quel controllo.<sup>18</sup>

Se uno dice che la sua esperienza di un oggetto è formata da sensazioni diverse e si accinge, quindi, a definire le condizioni in cui tali sensazioni si verificano, egli può dire di definire quelle condizioni nei termini della sua esperienza personale. Tuttavia si tratta di condizioni comuni a tutti. Egli misura, determina esattamente ciò che si verifica, ma l'apparato col quale egli compie le sue misurazioni è costituito, in definitiva, dalla sua esperienza sensoriale. Le cose sono calde o fredde, ruvide o lisce, gli stessi oggetti sono definiti in termini di sensazioni; tuttavia essi sono definiti in termini di sensazioni che noi possiamo rendere universali: noi prendiamo questi caratteri comuni dell'esperienza e rinveniamo, in base ad essi, quelle

esperienze che sono peculiari dei diversi individui.

La psicologia si interessa di questa correlazione, di scoprire, cioè, quale rapporto esista fra i processi del mondo fisico e quelli che hanno luogo nell'organismo allorché una persona ha un'esperienza sensoriale. Questo programma di ricerca venne svolto da Hermann Helmholtz.<sup>19</sup> Il mondo aveva per lui un assetto definibile attraverso leggi scientifiche, cioè gli stimoli venivano tradotti in termini fisici. I processi del sistema nervoso erano suscettibili di definizioni sempre più esatte, e ciò poteva essere correlato con certe determinate esperienze che l'individuo rinveniva nella propria esistenza personale. Lo psicologo è interessato a stabilire proprio la correlazione fra le condizioni in cui si verifica l'esperienza e ciò che è peculiare dell'individuo. Egli vuole formulare queste definizioni nei termini più universali possibili e, sotto questo aspetto, è scientifico. Egli vuole definire l'esperienza di un individuo con la stessa precisione con cui è in grado di definire, nell'ambito del campo da lui controllabile, le condizioni nelle quali l'esperienza stessa appare. Egli cerca naturalmente di definire la condotta dell'individuo nei termini dei suoi riflessi e fa risalire quanto più indietro gli è possibile i riflessi complessi dell'individuo stesso alle forme semplici dell'azione. Egli impiega, nella misura in cui è in grado di usarla, una definizione comportamentistica poiché essa può essere formulata nei termini del campo sopra il quale egli esercita il suo controllo.

Il motivo di fondo della moderna psicologia trova espressione nel campo dei reattivi mentali, dove si ottengono correlazioni fra certe situazioni e certe risposte. È caratteristico di questa psicologia il fatto che essa, non solo sia comportamentistica nella misura in cui può esserlo (cioè per il fatto che essa definisce l'esperienza dell'individuo il più completamente possibile in termini oggettivi), ma che sia anche interessata a conseguire tali definizioni e correlazioni in modo da poter controllare al massimo la condotta. Vediamo che la moderna psicologia si interessa di problemi pratici, soprattutto di quelli dell'educazione. Dobbiamo condurre l'intelligenza dei fanciulli e dei bambini all'uso di certi strumenti e a determinati tipi di risposte. Come possiamo prendere l'individuo con le sue peculiarità e inquadralo in un tipo di risposta pressoché uniforme? Egli deve avere lo stesso linguaggio degli altri e possedere le medesime unità di misurazione; egli deve assumere inoltre un certo tipo di cultura come sfondo della sua esperienza personale. Egli deve adeguarsi a certe strutture sociali e renderle parte di se stesso. Come si può ottenere tutto ciò? Abbiamo a che fare con individui separati eppure questi individui devono entrare a far parte di un insieme comune. Noi intendiamo cogliere la correlazione tra questo mondo che è comune a tutti e quello che, invece, è

caratteristico di ogni singolo individuo. Così la psicologia affronta le questioni dell'apprendimento e i problemi della scuola, mentre cerca di analizzare le diverse intelligenze in modo che sia possibile definirle il più possibile in termini comuni; si va in cerca di qualcosa che si possa correlare con il compito che il bambino deve eseguire. Nel discorso sono implicati certi processi determinati. Cosa c'è in esso di tanto uniforme da metterci in grado di identificare, per suo tramite, ciò che l'individuo è in grado di fare e l'addestramento particolare di cui egli può aver bisogno? La psicologia si addentra anche nel campo degli affari, del commercio, delle questioni personali; penetra nel campo dell'anormale, e cerca di cogliere i tratti peculiari dell'individuo anormale, di metterlo in relazione con quello normale e con le strutture che si esprimono in questo tipo di anormalità. È interessante osservare come la psicologia prenda le mosse da questo problema rivolto a cogliere le correlazioni fra l'esperienza degli individui e le condizioni in cui essa si verifica, e come essa intenda definire questa esperienza in termini di comportamento. Contemporaneamente, essa cerca di utilizzare praticamente questa correlazione per scopi di addestramento e di controllo. Essa sta diventando in sostanza una scienza pratica, dopo aver posto da parte i problemi psicologici e filosofici che erano vincolati ai vecchi dogmi caratteristici della psicologia associazionistica. Tali sono le influenze che operano nella psicologia del comportamento.

Questa psicologia non è, né dovrebbe essere considerata, una teoria che abbia bisogno di un riscontro con la dottrina associazionistica. Ciò che essa cerca di fare è di rinvenire le condizioni sotto le quali sorge l'esperienza dell'individuo. Tale esperienza ci consente di risalire fino alla condotta e ci mette in condizione di seguirla nelle sue manifestazioni. È questo l'elemento che assegna un carattere distintivo all'indagine psicologica. La storia e tutte le scienze sociali trattano degli individui, ma non sono fondamentalmente psicologiche. La psicologia può assumere grande importanza nello studio, per esempio, dell'economia, del problema del valore, del desiderio, dei problemi della scienza politica, delle relazioni fra l'individuo e lo stato, delle relazioni personali che debbono essere considerate in termini relativi agli individui singoli. Tutte le scienze sociali hanno attraversato una fase psicologica. La storia non è altro che biografia, una serie intera di biografie; eppure tutte queste scienze sociali considerano gli individui in quello che essi possiedono in comune; e quando l'individuo si afferma come un'entità differenziata, esso viene considerato dal punto di vista di ciò che egli realizza nel complesso sociale o nei termini dell'effetto distruttivo che egli può avere. Ma noi non ci occupiamo di studiare prevalentemente la sua esperienza in sé come fanno gli scienziati sociali.

La psicologia intende elaborare la tecnica per mezzo della quale essa possa essere in grado di considerare queste esperienze, che ogni individuo è suscettibile di avere in ogni momento della sua vita e che sono peculiari di quel determinato individuo. Il metodo di studiare tale esperienza consiste nel comprendere le condizioni in cui l'esperienza di tale individuo si realizza. Noi dovremmo cercare di definire l'esperienza dell'individuo nei termini delle condizioni sotto le quali essa si svolge, almeno fino a che ci è possibile. Quello a cui si rivolge lo psicologo è essenzialmente un problema di controllo. Egli possiede, naturalmente, il suo aspetto di ricerca ai fini della conoscenza. Noi vogliamo incrementare la nostra conoscenza, ma il presupposto di ciò è costituito dal tentativo di raggiungere il controllo tramite la conoscenza ottenuta; ed è molto interessante constatare che la psicologia moderna si addentra sempre più a fondo in quei campi in cui il controllo può essere realizzato in questi termini. Essa ottiene risultati positivi nella misura in cui può elaborare correlazioni suscettibili di verifica. Noi intendiamo cogliere, nella natura dell'individuo, quei fattori che possono essere riconosciuti nella natura di tutti i membri delle società ma che possono essere identificati, pur sempre, nell'individuo particolare. Si tratta di problemi che si presentano con forza sempre maggiore.

C'è un'altra fase della psicologia recente a cui vorrei riferirmi e cioè alla psicologia della forma [*configuration*] o della *Gestalt* che è divenuta di attualità negli ultimi anni. In essa troviamo il riconoscimento di elementi o di fasi dell'esperienza che sono comuni all'esperienza dell'individuo e alle condizioni nelle quali tale esperienza si verifica.<sup>20</sup> Nel campo della percezione tipico dell'esperienza individuale ci sono certe forme generali che appartengono anche agli oggetti in sé. Tali forme possono essere identificate. Non si può cogliere qualcosa come un colore e configurarlo al di fuori di certe sensazioni determinate. L'esperienza, anche quella dell'individuo, deve prendere le mosse da qualche insieme. Essa deve implicare qualche insieme in modo da poter cogliere gli elementi di cui andiamo in cerca. Ciò che è di particolare importanza per noi è il riconoscimento di un elemento che sia comune nella percezione dell'individuo e che possa essere considerato contemporaneamente come la condizione entro la quale la percezione si verifica; una posizione, questa, che contrasta con l'analisi dell'esperienza fondata sulla tesi secondo la quale l'insieme che compare nella nostra percezione è soltanto una organizzazione di questi elementi separati. La psicologia della *Gestalt* ci fornisce un altro elemento comune sia all'esperienza dell'individuo, che al mondo da cui vengono determinate le condizioni in cui si verifica l'esperienza. Mentre in precedenza si aveva a che fare con gli stimoli e con

ciò che poteva essere ricavato dallo studio del sistema nervoso centrale e quindi correlato con l'esperienza dell'individuo, ora abbiamo una certa struttura che va rintracciata sia nell'esperienza dell'individuo che nel mondo condizionatore.

Una psicologia comportamentistica rappresenta una tendenza determinata piuttosto che un sistema, una tendenza a definire quanto più è possibile le condizioni entro le quali si verifica l'esperienza dell'individuo. La correlazione trova la sua espressione nel parallelismo. Il termine è infelice in quanto implica una distinzione fra mente e corpo, fra psichico e fisico. È vero che tutte le operazioni degli stimoli possono essere rintracciate nel sistema nervoso centrale, in modo tale che sembriamo poter cogliere il problema all'interno del nostro corpo e rifarci a qualcosa di interno all'organismo, cioè al sistema nervoso centrale che è rappresentativo di tutto ciò che avviene all'esterno. Se diciamo che una luce ci influenza, essa non ci influenza fino a che non colpisce la retina dell'occhio. Il suono non produce alcuna influenza fino a che non raggiunge l'orecchio e così via, di modo che possiamo dire che tutto il mondo è suscettibile di essere definito nei termini dei processi che si verificano all'interno dell'organismo medesimo. E possiamo dire che ciò che cerchiamo di correlare sono, da una parte, gli eventi del sistema nervoso centrale, e, dall'altra, l'esperienza dell'individuo.

Ma dobbiamo riconoscere che a questo punto abbiamo compiuto un taglio arbitrario. Non possiamo prendere il sistema nervoso centrale da solo, né gli oggetti fisici da soli. Il processo nel suo insieme parte da uno stimolo e implica tutto ciò che avviene. Perciò la psicologia pone in correlazione la differenza delle percezioni con l'intensità fisica dello stimolo. Potremmo definire l'intensità di un peso da noi sollevato nei termini del sistema nervoso centrale, ma si tratterebbe di un modo difficile per definirla. Non è questo ciò che la psicologia tenta di fare. Essa non cerca di riferire una serie di psicosi a una serie di nevrosi. Ciò che essa tenta di fare è definire le esperienze dell'individuo nei termini delle condizioni in cui esse si verificano e tali condizioni molto raramente possono essere definite in termini di nevrosi. Qualche volta siamo in grado di seguire il processo fino al sistema nervoso centrale ma è del tutto impossibile definire la maggior parte delle condizioni in tali termini. Noi controlliamo le esperienze secondo l'intensità della luce di cui disponiamo, secondo i rumori dai noi prodotti; le controlliamo sulla base degli effetti che vengono prodotti su di noi dal caldo e dal freddo. In questo consiste il nostro controllo. Possiamo mutare queste condizioni prendendo in considerazione gli organismi reali, ma in generale noi cerchiamo di

correlare l'esperienza dell'individuo con le condizioni entro le quali essa si verifica. Al fine di raggiungere questo tipo di controllo noi dobbiamo formulare una definizione generale. Noi vogliamo conoscere le condizioni in cui l'esperienza può comparire. Siamo interessati a rinvenire le leggi più generali possibili di correlazione. Ma lo psicologo è interessato a trovare quel tipo di condizione che può essere correlato con l'esperienza dell'individuo. Noi cerchiamo di definire l'esperienza dell'individuo e le situazioni nei termini più comuni possibili. Ed è ciò che conferisce importanza a quella che definiamo psicologia comportamentistica. Non si tratta di una nuova psicologia che prende il sopravvento soppiantando un vecchio sistema.

Una psicologia oggettiva non cerca di disfarsi della coscienza, ma di definire l'intelligenza dell'individuo in modo tale da consentirci di scorgere in che modo tale intelligenza viene esercitata e in che modo può essere incrementata. È naturale, quindi, che una psicologia come questa debba andare in cerca di una definizione che avvicini il più possibile queste due fasi dell'esperienza o le traduca nel linguaggio comune a entrambi i campi. Non vogliamo due lingue, una relativa a certi fatti fisici e una, invece, a determinati fatti della coscienza. Se portate al limite quest'analisi, ottenete lo stesso risultato che se affermastate la necessità di collocare ogni fenomeno della coscienza nella testa poiché state seguendo un certo tipo di relazione causale, la quale agisce sulla coscienza. La testa di cui parlate non è definita nei termini della testa da voi osservata. Bertrand Russell afferma che la testa reale a cui egli si riferisce non è la testa a cui si riferisce il fisiologo ma la testa stessa del fisiologo. Che la questione sia appropriata o meno, si tratta di una questione considerata con estrema indifferenza dagli psicologi. Ciò non costituisce un problema nella psicologia contemporanea e il comportamentismo non deve essere considerato come legittimo fino a un certo punto e come illegittimo da quel punto in poi. La psicologia comportamentistica si limita semplicemente a fornire una definizione comune che sia significativa e renda positiva la nostra correlazione. La storia della psicologia si è mossa in questa direzione e chiunque guardi a quanto avviene fra gli psicologi dell'età presente e alle guise in cui la psicologia viene trasferita in altri campi, si accorge che l'interesse, l'impulso che la presuppone, risiedono nel cogliere tale correlazione che consentirà alla scienza di acquistare il controllo sulle condizioni dell'esperienza.

Il termine "parallelismo" possiede un'implicazione sfortunata: esso è legato storicamente e filosoficamente al contrasto fra fisico e psichico, fra coscienza e mondo inconscio. Di fatto, noi ci limitiamo a definire

un'esperienza in funzione delle condizioni sotto cui essa si verifica. Tutto ciò si cela dietro al termine "parallelismo" e per sviscerare la correlazione è necessario definire entrambi i campi in un linguaggio il più comune possibile: il comportamentismo rappresenta semplicemente un movimento in questa direzione. La psicologia non considera la coscienza; la psicologia considera l'esperienza dell'individuo in rapporto alle condizioni sotto le quali si manifesta l'esperienza. Nella psicologia sociale tali condizioni sono di ordine sociale. Nella psicologia comportamentistica, invece, l'approccio all'esperienza viene compiuto tramite la condotta.<sup>21</sup>

1. [Specialmente in *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, cap. X; *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, cap. IX; *Behaviorism*, capp. X, XI]

2. [Pubblicato nel *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*. Ristampato negli *Essays in Radical Empiricism*.]

3. Il moderno realismo filosofico ha contribuito a liberare la psicologia dai suoi legami con una filosofia degli stati mentali (1924).

4. Valore: il carattere futuro dell'oggetto, nella misura in cui questo determina la vostra azione nei suoi riguardi (1924).

5. L'atto è un impulso che mantiene il processo vitale attraverso la selezione di certe specie di stimoli di cui necessita. Perciò è l'organismo a creare il suo ambiente. Lo stimolo è l'occasione per l'espressione dell'impulso.

Gli stimoli sono mezzi, la tendenza è la cosa reale. L'intelligenza è la selezione degli stimoli destinati a liberare e a mantenere la vita e ad aiutarne la ricostruzione (1927), la meta verso la quale esso si muove. Questa è una teleologia naturale, in armonia con una concezione meccanica (1925).

6. Lo studio del processo di linguaggio – della sua origine e del suo sviluppo – costituisce una branca della psicologia sociale, in quanto esso può essere compreso solo in rapporto ai processi sociali di comportamento che si svolgono nell'ambito di un gruppo di organismi interagenti; infatti esso rappresenta una delle attività di questo gruppo. Il filologo, tuttavia, ha spesso impiegato l'immagine del prigioniero in una cella. Egli sa che altri si trovano in una posizione simile alla sua e vuole entrare in comunicazione con loro. Pertanto, egli stabilisce un metodo di comunicazione, qualche sistema arbitrario, eventualmente, come quello di dare dei colpi sul muro. Ebbene, ciascuno di noi, in questo senso, si trova rinchiuso nella cella della propria coscienza, e sapendo che ci sono altre persone rinchiusi come lui, sviluppa dei procedimenti per impostare una comunicazione con loro.

7. L'atto sociale può essere definito come quell'atto in cui l'occasione o lo stimolo che libera un impulso, è reperibile nel carattere o nella condotta di una forma vivente che appartiene all'ambiente proprio della forma vivente di cui esso è impulso. È mio desiderio, tuttavia, restringere l'atto sociale alla classe di atti che implicano la cooperazione di più di un individuo, e il cui oggetto, in quanto definito dall'atto, nel senso di Bergson, è un oggetto sociale. Io intendo per oggetto sociale un oggetto che corrisponde a tutte le parti dell'atto complesso, benché queste parti si rinvengano nella condotta di differenti individui. L'aspetto oggettivo degli atti si trova, perciò, nel processo vitale del gruppo, non in quelli degli individui separati presi da soli» [da «The Genesis of the Self and Social Control», *International Journal of Ethics*, XXXV (1925), 263-64].

8. La psicologia comparata ha liberato la psicologia in generale dal limite di essere



confinata solamente al campo del sistema nervoso centrale, che presso gli psicologi fisiologi, aveva preso il posto della coscienza per quanto riguardava il campo dell'indagine psicologica. Essa mise quindi in grado la psicologia in generale di considerare l'atto come un insieme, e tale da includere l'intero processo sociale del comportamento o dall'avere parte in esso. In altre parole, la psicologia comparata – e quindi il comportamentismo come suo sviluppo – ha esteso il campo della psicologia generale al di là del sistema nervoso centrale del solo organismo individuale, e ha spinto gli psicologi a considerare l'atto individuale come una parte del più vasto insieme sociale a cui esso di fatto appartiene, e dal quale, in definitiva, esso trae il suo significato; senza che gli psicologi, naturalmente, perdano per questo il loro interesse per il sistema nervoso centrale e per i processi fisiologici che si verificano al suo interno.

9. Qual è il meccanismo di base per mezzo del quale si svolge il processo sociale? È il meccanismo del gesto che rende possibili le risposte reciproche appropriate fra i comportamenti dei differenti organismi individuali implicati nel processo sociale. Nell'ambito di ciascun atto sociale si verifica, per mezzo dei gesti, un aggiustamento delle azioni di un organismo, implicato verso l'azione di un altro; i gesti sono i movimenti del primo organismo che agiscono come stimoli specifici per provocare (da un punto di vista sociale) risposte appropriate nel secondo organismo. Il campo di operazione dei gesti è lo stesso in cui si sono verificati la nascita e lo sviluppo dell'intelligenza umana, attraverso il processo di simbolizzazione dell'esperienza che i gesti – specialmente quelli vocali – hanno reso possibile. La specializzazione raggiunta dall'animale uomo in questo campo dei gesti è stata responsabile, infine, dell'origine e dello sviluppo della società e della conoscenza umana attuali, con le relative capacità di controllo sulla natura e sull'ambiente umano che la scienza rende possibili.

10. [«The Relations of Psychology and Philology», *Psychological Bulletin*, I (1904), pp. 375 e sgg.].

11. Le linee dell'associazione seguono le linee dell'atto (1924).

12. In questo modo John Dewey aggiunse alla dottrina di James la necessità del conflitto nel corso dell'azione per spiegare il sorgere delle emozioni.

13. [Tra i filosofi fu soprattutto HENRI BERGSON a sottolineare questo punto. Cfr. *Matière et Mémoire*.]

14. Noi abbiamo sempre coscienza di ciò che facciamo, mai del farlo. Noi abbiamo sempre coscienza diretta solo dei processi sensoriali, mai dei processi motori; perciò siamo coscienti dei processi motori solo tramite i processi sensoriali che sono le loro risultanti. Quindi i contenuti della coscienza devono essere correlati o integrati in termini dinamici a un sistema fisiologico, in quanto processi in atto.

15. [Cfr. i paragrafi 13 e 14, pp. 139 e 151].

16. [Cfr. *Die Willenshandlung*].

17. [E, incidentalmente, da un terzo uso nel quale il termine “coscienza” è limitato sul piano delle operazioni simboliche. Sulla questione della coscienza si vedano: «The Definition of the Psychical», *University of Chicago Decennial Publications*, III (1903), pp. 77 e sgg.; «What Social Objects Must Psychology Presuppose?» in *Journal of Philosophy*, VII (1910), pp. 174 e sgg.].

18. [La seguente interpretazione metodologica del parallelismo viene ulteriormente discussa nel paragrafo 15, a p. 162.]

19. [*Die Lehre von dem Tonempfindungen; Handbuch der physiologischen Optik*.]

20. [W. KÖHLER, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand; Gestalt Psychology*.]

21. Onde evitare in futuro ogni implicazione metafisica desidero precisare quanto segue: dal fatto che si abbia, da una parte, un tipo di esperienza individuale, eventualmente definibile come privata nel senso da me attribuito al termine “privato”, e, dall’altra, un mondo comune, non deriva che ci si trovi di fronte a due livelli separati di esistenza o di realtà che debbano essere reciprocamente distinti in termini metafisici. Una gran parte di ciò che appare semplicemente in termini di esperienza individuale, come la sensazione o la percezione di un singolo, diviene in seguito pubblica. Ogni scoperta, in quanto tale, ha le sue origini nelle esperienze che trovano la loro definizione nell’ambito della biografia dello scopritore. Costui le presenta in modo che le altre persone possano provare un’esperienza simile, e cerca successivamente di trovare una spiegazione a questi strani fenomeni. Egli elabora ipotesi, le sottopone a verifica e queste divengono in seguito patrimonio comune. In altri termini, esiste uno stretto rapporto fra i campi psichico e fisico, fra quello privato e quello pubblico. Noi facciamo una distinzione fra questi due campi soltanto in quanto ci rendiamo conto che lo stesso fattore può essere dapprima privato e diventare, solo in seguito, pubblico. È il lavoro dello scopritore, attraverso osservazioni, ipotesi ed esperimenti, a trasformare continuamente l’esperienza privata in una forma universale. Lo stesso può dirsi per altri campi, come, ad esempio, per l’opera del grande artista che trova, nelle sue personali emozioni, materia per elaborare una forma universale accessibile agli altri.

## PARTE SECONDA

### La mente

#### 7. WUNDT E IL CONCETTO DI GESTO

Il particolare campo di scienza sociale di cui ci occupiamo è stato inaugurato dall'opera di Darwin e dalla più elaborata presentazione di Wundt.

Se prendiamo in considerazione le affermazioni parallelistiche di Wundt ci poniamo in una prospettiva che permette di affrontare il problema dell'esperienza sociale. Wundt si propose di mostrare il parallelismo fra ciò che si verifica nel corpo sotto forma di processi del sistema nervoso centrale e ciò che appare invece in quelle esperienze che l'individuo riconosce come sue particolari. Egli era destinato a scoprire gli elementi comuni a questi due campi, quelli, cioè, che nell'esperienza psichica possono essere designati con termini fisici.<sup>1</sup>

Wundt isolò un concetto di gesto assai importante, intendendolo come ciò che in una fase successiva diviene simbolo, ma che all'origine va ritenuto come parte di un atto sociale.<sup>2</sup> È proprio questa parte dell'atto sociale che serve da stimolo verso le altre forme implicate nel medesimo atto sociale. Io ho fatto l'esempio di una lotta fra cani come metodo per presentare il gesto. L'atto di ciascun cane diventa uno stimolo per la risposta dell'altro cane. Esiste, quindi, una relazione fra questi due; e mentre l'atto trova una risposta nell'altro cane, esso, a sua volta, subisce un cambiamento. Il fatto stesso che un cane sia pronto ad attaccarne un altro diventa, per l'altro cane, uno stimolo a cambiare la sua posizione o il suo atteggiamento. Questi, l'ha appena fatto, che il mutato atteggiamento del secondo cane provoca nel primo un effetto analogo. Abbiamo qui una conversazione di gesti. Tuttavia non si tratta di gesti nel senso che siano significativi. Non crediamo certo che il cane dica a se stesso: «se l'altro animale viene in questa direzione esso mira ad afferrarmi per la gola e allora mi volto da questa parte». Ciò che si verifica è un effettivo

cambiamento nella sua posizione provocata dalla direzione d'assalto dell'altro cane.

Ci imbattiamo in una situazione simile nel pugilato e nella scherma, come nella finta e nella parata che viene iniziata da parte dell'altro avversario. A questo punto il primo dei due cambia a sua volta il proprio attacco; si può verificare un lungo gioco di schermaglie prima che venga messo a segno qualche colpo vero e proprio. Si tratta della medesima situazione della lotta fra cani. Se l'individuo è abile, gran parte dei suoi attacchi e delle sue difese non debbono essere deliberati ma debbono essere eseguiti con immediatezza. Egli deve adattarsi "istintivamente" all'atteggiamento dell'altro individuo. Naturalmente egli può studiarlo, può compiere consapevolmente delle finte in modo da aprirsi la via per un attacco: tuttavia la maggior parte dei movimenti deve avvenire senza deliberazione.

In questo caso ci troviamo di fronte a una situazione in cui certe parti dell'atto divengono uno stimolo in seguito al quale l'altra forma si può adattare a tali risposte; questo adattamento, a sua volta, agisce come stimolo verso l'altra forma nel senso di farle modificare l'atto in corso e di fargliene incominciare uno diverso. Si tratta di una serie di atteggiamenti, movimenti, da parte di queste forme, che appartengono agli inizi degli atti i quali rappresentano gli stimoli per le risposte suscitate. Il termine "gesto" può essere identificato con questi inizi di atti sociali che costituiscono degli stimoli per le risposte delle altre forme. Darwin si interessò a questo tipo di gesti poiché essi esprimevano emozioni, ed egli ne trattò assai diffusamente, come se in ciò si esaurisse la loro funzione. Egli li studiò nella misura in cui essi assolvevano verso le altre forme la stessa funzione che assolvevano nei riguardi della sua personale osservazione. I gesti, per Darwin, esprimevano le emozioni dell'animale; egli vedeva, nell'atteggiamento del cane, la gioia con cui egli accompagnava il suo maestro a fare una passeggiata. E si limitò a trattare i gesti generalmente in questi termini.

Per Wundt fu facile mostrare che questo non costituiva un modo legittimo di considerare il problema dei gesti. In definitiva essi non avevano la funzione di esprimere le emozioni: essi rappresentavano degli stimoli non per questa ragione, ma piuttosto per il fatto di far parte di atti complessi in cui erano implicate forme diverse. Essi diventavano gli strumenti per mezzo dei quali le altre forme rispondevano. Nell'atto di originare una certa risposta, essi stessi mutavano la propria risposta verso il cambiamento avvenuto nell'altra forma. Essi fanno parte

dell'organizzazione dell'atto sociale e rappresentano degli elementi di grande importanza in tale organizzazione. Per l'osservatore umano essi sono espressioni di emozione e questa funzione di espressione emozionale può legittimamente diventare il campo di lavoro dell'artista e dell'attore. L'attore si trova nella stessa posizione del poeta: egli, cioè, esprime le emozioni per mezzo dei suoi atteggiamenti, dei toni della voce, per mezzo dei gesti, così come il poeta tramite la poesia esprime le proprie emozioni e le suscita negli altri. Ci imbattiamo in tal modo in una funzione che non figura nell'atto sociale di questi animali oppure in gran parte della nostra condotta: in una funzione, cioè, come quella del pugile e dello schermidore. Vediamo che questo scambio avviene grazie ai gesti che assolvono la loro funzione, suscitando le risposte degli altri, mentre queste risposte, a loro volta, diventano stimoli per un riadattamento, fino a che l'atto sociale finale vero e proprio non viene eseguito. Un altro esempio di ciò, è presente nella relazione fra la formagenitore e il bambino: il grido stimolante, il tono inquisitivo da parte della forma-genitore e il conseguente cambiamento nel grido della forma-bambino. Abbiamo qui, da parte delle due forme, una serie di adattamenti che producono un atto sociale comune coinvolto nella cura del bambino. Ci troviamo perciò di fronte, in tutti questi esempi, a un processo sociale in cui è possibile isolare il gesto la cui funzione risiede nel processo sociale medesimo e che può diventare espressione di emozioni, oppure, in seguito, espressione di un significato, cioè di un'idea.

La situazione primitiva è rappresentata dall'atto sociale che implica l'interazione di forme diverse, e, perciò, l'adattamento reciproco della condotta di queste forme differenti nella elaborazione del processo sociale. Nell'ambito di questo processo si possono rinvenire quelli che noi definiamo gesti, cioè quelle fasi dell'atto che producono l'aggiustamento della risposta dell'altra forma. Queste fasi dell'atto portano con sé l'atteggiamento così come questo viene riconosciuto dall'osservatore e, contemporaneamente, ciò che noi chiamiamo l'atteggiamento interiore. L'animale può provare ira o paura. Dietro a questi atti ci sono atteggiamenti emotivi di questo tipo, ma essi rappresentano solo una parte dell'intero processo che si sta verificando. L'ira si esprime nell'attacco; la paura si esprime nella fuga. Possiamo vedere, perciò, che i gesti significano questi atteggiamenti da parte della forma, cioè che essi hanno per noi quel significato. Vediamo che un animale è arrabbiato e che va all'attacco. Sappiamo che ciò rientra nell'azione dell'animale e viene rivelato dal suo atteggiamento. Non possiamo affermare che l'animale gli attribuisca un significato, nel senso che esso possieda una determinazione riflessiva ad attaccare. Un uomo può colpirne un altro prima di averne l'intenzione

esplicita; un uomo può saltare e fuggire per un suono lacerante che lo sorprende alle spalle, prima ancora di sapere ciò che sta facendo. Se egli ne ha un'idea nella mente, allora il gesto, per l'osservatore, non solo significa l'azione reale ma significa anche l'idea posseduta dall'individuo. Nel primo caso, l'osservatore vede che l'atteggiamento del cane è rivolto all'attacco ma ciò non lo porta ad affermare che da parte del cane ci sia una determinazione consapevole ad attaccare. Viceversa, se qualcuno vi tira un pugno sulla faccia, siete portati a concludere che costui, non solo manifesta un atteggiamento ostile, ma che tale atteggiamento è sorretto da qualche idea. Voi concludete che ciò significa, oltre che la possibilità di un attacco, anche il possesso di un'idea precisa nell'esperienza dell'individuo.

Quando, come in questo caso, il gesto esprime un'idea che lo presuppone e fa sorgere, contemporaneamente, la stessa idea nell'altro individuo, allora ci troviamo di fronte a un simbolo significativo. Nel caso della lotta fra cani troviamo un gesto che evoca una risposta appropriata; nel secondo caso, invece, abbiamo un simbolo che corrisponde ad un significato nell'esperienza del primo individuo e che, a sua volta, evoca lo stesso significato nel secondo individuo. Quando il gesto si presenta in questo tipo di situazione, esso è diventato "linguaggio". Esso è ormai un simbolo significativo e possiede un determinato significato.<sup>3</sup>

Il gesto è quella fase dell'atto individuale nei cui riguardi si verifica l'aggiustamento degli altri individui nel processo sociale del comportamento. Il gesto vocale diventa un simbolo significativo (irrilevante, come tale, dal punto di vista meramente affettivo dell'esperienza) quando esercita il medesimo effetto sull'individuo che lo compie e sull'individuo al quale esso è rivolto o che gli risponde esplicitamente, e implica perciò un rapporto con il sé dell'individuo che lo compie. Il gesto in generale, e il gesto vocale in particolare, indicano questo o quell'oggetto compreso nel campo del comportamento sociale, un oggetto, cioè, di interesse comune a tutti gli individui implicati nel determinato atto sociale in tal modo diretto verso quell'oggetto. La funzione del gesto è di rendere possibile una forma di aggiustamento fra gli individui coinvolti in ogni determinato atto sociale, in riferimento all'oggetto o agli oggetti che riguardano quell'atto particolare. Il gesto significativo, o simbolo significativo, garantisce per questo aggiustamento e riaggiustamento condizioni di gran lunga più favorevoli di quelle presentate dal gesto non significativo, in quanto evoca, nell'individuo che lo compie, lo stesso atteggiamento verso di sé (o verso il suo significato) che evoca parallelamente negli altri individui compartecipi con l'autore del gesto in un determinato atto sociale. Il gesto significativo rende perciò

cosciente l'individuo che lo compie dell'atteggiamento altrui verso il gesto stesso (in quanto componente del comportamento di costui), e gli permette di aggiustare il proprio comportamento successivo a quello degli altri individui alla luce di quel determinato atteggiamento. In breve, la conversazione di gesti consapevole o significativa è un meccanismo di reciproco aggiustamento nell'ambito dell'atto sociale – implicante l'assunzione, da parte di ciascuno degli individui che lo compiono, degli atteggiamenti altrui verso ognuno di loro – di gran lunga più adeguato ed efficiente della conversazione di gesti inconsapevole o non significativa.

Quando, in ogni determinato atto o situazione sociale, un individuo indica per mezzo di un gesto a un altro individuo ciò che quest'ultimo dovrà fare, il primo individuo è consapevole del significato del proprio gesto – ovvero il significato del suo gesto gli appare nella sua personale esperienza – nella misura in cui egli coglie l'atteggiamento del secondo individuo verso quel gesto e tende a rispondere ad esso implicitamente nello stesso modo in cui il secondo individuo risponde ad esso in modo esplicito. I gesti diventano simboli significativi quando suscitano implicitamente nell'individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ritiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzati. In tutte le conversazioni di gesti comprese nel processo sociale, siano esse esterne (fra individui differenti), oppure interne (fra un determinato individuo e se stesso), la coscienza individuale del contenuto e del passaggio di significato in essi implicito dipende dall'assunzione, da parte dell'individuo in questione, dell'atteggiamento altrui nei riguardi dei suoi gesti. In tal modo ogni gesto viene a rappresentare, in un determinato gruppo sociale o comunità, un atto o una risposta particolare: cioè l'atto o la risposta che esso richiama esplicitamente nell'individuo a cui è indirizzato, e implicitamente nell'individuo che lo compie. Questo atto o risposta particolari, da esso rappresentati, costituiscono la sua essenza di simbolo significativo. L'esistenza della mente o dell'intelligenza è possibile solo in termini di gesti, in quanto simboli significativi: infatti, solo in termini di gesti che siano simboli significativi, può realizzarsi il pensiero che è semplicemente una conversazione internalizzata o implicita dell'individuo con se stesso attuata per mezzo di tali gesti.

L'internalizzazione, nell'ambito della nostra esperienza, delle conversazioni esterne di gesti che teniamo con gli altri individui nel processo sociale, costituisce l'essenza del pensiero. I gesti, così internalizzati, sono simboli significativi, poiché posseggono i medesimi significati per tutti i membri individuali di una determinata società o gruppo sociale, cioè essi suscitano negli individui che li compiono gli stessi

atteggiamenti prodotti negli individui che rispondono. Se così non fosse, l'individuo non potrebbe internalizzarli o essere consapevole di essi e del loro significato. Come vedremo, la stessa procedura che è responsabile della genesi e dell'esistenza della mente o della coscienza – cioè l'assunzione, da parte di un individuo, dell'atteggiamento altrui verso di sé o verso il proprio comportamento – coinvolge contemporaneamente anche la genesi e l'esistenza di simboli significativi, o di gesti significativi.

Secondo la dottrina di Wundt, il parallelismo fra il gesto e l'emozione o l'atteggiamento intellettuale dell'individuo permette di stabilire un parallelismo simile negli altri individui. Il gesto evoca un gesto corrispondente nella forma altrui, ovvero suscita lo stesso atteggiamento emotivo e la stessa idea. Quando ciò si verifica, gli individui cominciano a parlare fra loro. Ciò a cui mi riferivo prima, era una conversazione di gesti non implicante simboli o gesti significativi. I cani non parlano reciprocamente; nella loro mente non si trova alcuna idea né, d'altra parte, supponiamo che i cani cerchino di comunicarsi qualche idea. Ma se, nel caso dell'individuo umano, il gesto ha, come suo parallelo, un determinato stato psichico che è l'idea di ciò che la persona in questione è in procinto di fare, e se questo gesto suscita un gesto simile e una simile idea nell'altro individuo, allora esso diventa un gesto significativo. Esso rappresenta le idee presenti nella mente di entrambi gli individui.

Se accettiamo il parallelismo di Wundt, nascono alcune difficoltà nel corso di questo tipo di analisi. Se una persona vi tira un pugno sulla faccia, essa compie un gesto nel senso del termine da noi usato e prende avvio un atto che suscita, da parte vostra, una risposta. La vostra risposta può variare: essa può dipendere dalla corporatura dell'avversario, può identificarsi con la restituzione di un pugno da parte vostra, può essere, infine, la fuga. Insomma, sono possibili molti tipi di risposta. Coerentemente alla teoria di Wundt sull'origine del linguaggio, il gesto compiuto dal primo individuo deve essere riprodotto, in qualche modo, nell'esperienza dell'individuo in modo da far sorgere la stessa idea nella sua mente. Non dobbiamo confondere l'inizio del linguaggio con le sue fasi successive. È vero che, appena scorgiamo l'atteggiamento del cane, siamo indotti ad attribuirgli il significato di un attacco, oppure che, quando vediamo una persona intenta a cercare una sedia, essa manifesta l'intenzione di sedersi. Il gesto è tale da significare questi processi, e il suo significato nasce da ciò che osserviamo. Ma si suppone di essere all'inizio di questi sviluppi del linguaggio. Se ammettiamo che a un determinato stato psichico corrisponda uno stato fisico, come spiegheremo il fatto che il gesto susciti lo *stesso* gesto nell'atteggiamento dell'altro individuo?



All'inizio il gesto dell'altra persona significa ciò che voi vi accingete a fare in funzione di esso. Non significa ciò che quella persona pensa di esso e neppure rivela la sua emozione. Supponendo che l'attacco rabbioso di quella persona abbia suscitato in voi paura, nella vostra mente non proverete rabbia ma paura. Il gesto dell'altro significa paura, per quanto riguarda voi. Fin qui siamo nell'ambito della situazione primitiva. Allorché il grosso cane attacca il cagnolino, quest'ultimo scappa con la coda fra le zampe ma il gesto non evoca nel secondo individuo ciò che esso ha suscitato nel primo. In genere nell'atto sociale, la risposta è di tipo diverso dallo stimolo, cioè viene suscitata un'azione differente. Se supponete che all'atto corrisponda una determinata idea, voi coglierete l'idea della prima forma in una fase successiva, mentre, originariamente, la vostra idea sarà una vostra idea personale che corrisponde a un determinato fine. Se diciamo che il gesto "A" ha l'idea "a" come sua idea corrispondente, il gesto "A" della prima forma evoca il gesto "B" e l'idea "b" ad esso relativa nella seconda forma. In questo processo l'idea che corrisponde al gesto "A" non è l'idea "a" ma l'idea "b". Tale processo non può far mai scaturire in una mente l'idea peculiare che l'altra persona possiede nella sua.

In che modo, nei termini dell'analisi psicologica wundtiana della comunicazione, un organismo rispondente assume o sperimenta la medesima idea o correlato psichico di ogni determinato gesto che l'organismo agente di esso possiede? La difficoltà consiste nel fatto che Wundt presuppone il sé antecedente rispetto al processo sociale al fine di spiegare la comunicazione nell'ambito di quel processo, mentre, al contrario, il sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale e della comunicazione. Gli individui debbono essere posti in relazione essenziale all'interno del processo, prima ancora che la comunicazione o il contatto fra le menti di differenti individui diventi possibile. Il corpo, in quanto tale, non è un sé; esso lo diventa solo quando abbia sviluppato una mente nel contesto dell'esperienza sociale. Wundt non si preoccupa di spiegare l'esistenza e lo sviluppo del sé e della mente nell'ambito, o nei termini del processo sociale dell'esperienza; e il fatto che egli li presupponga come elementi che rendono possibile tale processo insieme alla comunicazione in esso implicata, invalida la sua analisi del processo medesimo. Infatti, se si presuppone, con Wundt, l'esistenza iniziale della mente per spiegare la realizzazione del processo sociale dell'esperienza, allora l'origine della mente e l'interazione fra le singole menti diventano un mistero. Viceversa, se consideriamo il processo sociale dell'esperienza come anteriore (in forma rudimentale) all'esistenza della mente e si spiega l'origine della mente sulla base dell'interazione fra individui all'interno di quel processo,

allora non solo l'origine della mente, ma anche l'interazione fra le singole menti (che perciò viene considerata interna alla loro specifica natura e presupposta completamente dalla loro esistenza o dal loro sviluppo) cessano di apparire come misteriose o miracolose. La mente nasce attraverso la comunicazione, da una conversazione di gesti in un processo sociale o contesto di esperienza, e non viceversa.

Wundt trascura in tal modo il fatto importante che la comunicazione è fondamentale per la natura della cosiddetta “mente”; ed è proprio nel riconoscimento di questo fatto che va soprattutto rinvenuto il valore e il vantaggio di una spiegazione comportamentistica della mente. Perciò l'analisi wundtiana della comunicazione presuppone l'esistenza di menti capaci di comunicare, mentre tale esistenza rimane un mistero inspiegabile sulla base dei presupposti psicologici di Wundt. Invece, l'analisi comportamentistica della comunicazione, non ha questo presupposto e spiega l'esistenza delle menti in termini di comunicazione e di esperienza sociale; considerando le menti come fenomeni nati e sviluppati nell'ambito del processo di comunicazione e dell'esperienza sociale in generale – fenomeni che quindi presuppongono quel processo piuttosto che esserne presupposti – si segue un tipo di analisi che è in grado di gettare effettivamente nuova luce sulla loro natura. Wundt mantiene un dualismo o una separazione fra gesto (o simbolo) e idea, fra processo sensoriale e contenuto psichico, poiché il suo parallelismo psicofisico lo costringe a tale dualismo. Benché egli riconosca la necessità di stabilire una relazione funzionale fra questi elementi in termini di processo di comunicazione nell'ambito dell'atto sociale, l'unico rapporto di questo genere che può essere definito sulla base delle sue impostazioni psicologiche è tale da non offrire alcun elemento di chiarificazione dell'importanza che il contesto dell'esperienza sociale possiede in rapporto all'esistenza e allo sviluppo della mente. Tale chiarificazione è fornita solo dall'analisi comportamentistica della comunicazione e della definizione della natura della mente in termini di comunicazione a cui quest'analisi conduce.

## 8. L'IMITAZIONE E L'ORIGINE DEL LINGUAGGIO

In passato la difficoltà wundtiana è stata risolta tramite il concetto di imitazione. Naturalmente se fosse vero che quando una persona vi tira un pugno sulla faccia voi non fate altro che imitarla, dovrete fare ciò che essa compie nei vostri riguardi e avere la sua medesima idea. Esistono, di fatto, certi casi in cui le risposte si presentano simili agli stimoli nell'atto sociale,

ma di regola esse sono differenti. Eppure è stato generalmente ammesso che certe forme si imitano reciprocamente. Sono stati condotti molti studi sul problema dell'imitazione e del ruolo che si suppone essa svolga nella condotta, specialmente nelle forme inferiori. Tuttavia i risultati hanno portato a minimizzare l'imitazione anche nella condotta degli animali superiori. La scimmia è stata considerata tradizionalmente il più imitativo degli animali ma, sottoposta a studio scientifico, questa opinione si è rivelata un mito. La scimmia apprende molto rapidamente ma non imita. Anche i cani e i gatti sono stati studiati da questo punto di vista e si è trovato che la condotta di una forma non ha la funzione di suscitare il medesimo atto nell'altra forma.

Nella forma umana sembra esistere un processo di imitazione nel caso del gesto vocale, importante per lo sviluppo del linguaggio. In tal modo il filologo, senza aspettare che lo psicologo compisse un'analisi più accurata, arrivò alla conclusione che noi imitiamo semplicemente i suoni uditi. Sembrava che esistessero molte prove di ciò anche in alcune forme animali, particolarmente in quelle che utilizzano una più ricca articolazione fonetica, come gli uccelli. Al passero si può insegnare ad imitare il canarino costringendolo a vivere insieme ad esso. Il pappagallo impara a "parlare". Non si tratta, come vedremo, di un linguaggio genuino in quanto non trasporta idee, ma comunemente affermiamo che il pappagallo imita i suoni circostanti.

Attualmente l'imitazione, considerata come un istinto generale, non gode di alcun favore nella psicologia umana. Un tempo si riteneva che nell'animale umano esistesse un impulso definito a compiere esattamente quello che osservava nella condotta altrui. Nei bambini ci sono molti fenomeni di imitazione apparente. Anche fra le forme sottosviluppate si manifesta un linguaggio che si presenta come imitazione. Ci sono persone da noi considerate poco intelligenti le quali ripetono cose senza sapere il loro significato in un vuoto esercizio di ripetizione dei suoni da esse uditi. Tuttavia rimane il problema di stabilire la ragione per la quale la forma dovrebbe essere portata ad imitare in questo modo. Esiste un'altra ragione per il fenomeno dell'imitazione? Noi supponiamo che tutta la condotta abbia alla base qualche funzione. Qual è la funzione dell'imitazione? Apparentemente troviamo una risposta nello sviluppo delle forme giovani. Il volpacchiotto va in giro con i genitori, caccia con loro, impara ad afferrare e ad evitare correttamente gli altri animali; esso non possiede alcuna prevenzione originale per l'odore dell'uomo, ma dopo esser vissuto con la volpe adulta imparerà a fuggire l'uomo dopo averlo fiutato. Si verifica, in questo caso, una serie di risposte che si vengono associando in

maniera precisa con uno stimolo particolare; se la forma giovane va in giro col genitore, le risposte che sono presenti per natura in essa, si vengono associando con certi stimoli definiti. In termini molto generalizzati possiamo dire che la volpe imita i genitori ed evita l'uomo. Ma tale affermazione non implica il fatto della fuga come un atto automatico di imitazione. La volpe giovane è stata posta in condizione di fuggire e quando l'odore dell'uomo si presenta, esso si associa compiutamente con la risposta della fuga. Fra gli animali inferiori le forme giovani non imitano mai semplicemente gli atti della forma adulta, ma acquistano, durante il periodo dell'infanzia, la tendenza ad associare una serie di risposte più o meno istintive ad una determinata serie di stimoli.

Le osservazioni e le riserve fatte precedentemente non giustificano, come vedremo, l'accezione discutibile in cui è stata spesso usata la nozione di imitazione. Il termine "imitazione" diventò di grande importanza nella psicologia sociale e nella sociologia in un determinato periodo. Esso venne usato, come base di una teoria sociologica generale, dal sociologo francese Gabriel Tarde.<sup>4</sup> Lo psicologo, senza condurre un'adeguata analisi, presupponeva in ogni persona la tendenza a fare le medesime cose compiute dalle altre persone. Ci si può ben render conto della difficoltà di elaborare un meccanismo di questo tipo. Perché una persona dovrebbe ammiccare per semplice imitazione di un atto simile compiuto da altri? Che genere di stimolo provocherebbe un atto simile in un'altra persona? Forse la vista di un'altra persona che si comporta in un altro modo? Questa è una ipotesi insostenibile.

Nel parallelismo di Wundt troviamo gli elementi fondamentali della sua teoria sul linguaggio. Wundt presupponeva una situazione fisica dotata di una determinata influenza sulla condotta della forma e ammetteva, d'altronde, un complesso psichico di idee che sarebbero state in un certo senso l'espressione di valori fisiologici o biologici. Il suo problema era quello di ricavare, da una situazione di questo tipo, il linguaggio inteso come comunicazione significativa.

Ci sono situazioni, come quella rappresentata dalla conversazione di gesti a cui mi sono riferito, nelle quali certe fasi dell'atto diventano stimoli per le forme in esso implicate, nel senso di spingerle a svolgere la loro parte nell'atto stesso. Ora queste parti dell'atto, che sono stimoli per le altre forme nella loro attività sociale, costituiscono i gesti. I gesti sono perciò quella parte dell'atto che è responsabile della sua influenza sulle altre forme. In un certo senso il gesto sostituisce l'atto nella misura in cui esso influenza l'altra forma. La minaccia di violenza, come quella espressa da

un pugno minacciosamente serrato, rappresenta lo stimolo per il quale l'altra forma si prepara alla difesa o fugge. Esso implica in sé il significato dell'atto stesso. Non mi riferisco al significato in termini di coscienza riflessiva, bensì in termini di comportamento. Per l'osservatore, il gesto significa il pericolo e la risposta dell'individuo a quello stesso pericolo. Esso evoca un certo atto determinato. Se ammettiamo l'esistenza di una coscienza in cui sia presente non solo lo stimolo sotto forma di sensazione, ma anche un'idea, allora nella mente esiste la sensazione in cui questo stimolo compare, la vista del pugno minacciosamente serrato, e dietro ad esso l'idea dell'attacco. Il pugno serrato, nella misura in cui suscita tale idea, può essere considerato come significativo del pericolo.

A questo punto, il problema è quello di cogliere questo rapporto fra l'idea e il simbolo nel contesto della conversazione di gesti. Come ho rilevato precedentemente, questo rapporto non viene offerto nella immediata risposta del combattimento o della fuga. Può esservi presente, ma per quanto riguarda la conversazione di gesti, un atto di un certo tipo evoca un atto di tipo differente nell'altra forma. In altre parole, la minaccia implicita porta, per così dire, alla fuga. L'idea della fuga non è l'idea dell'attacco. Nella conversazione di gesti c'è la preparazione per tutto il processo sociale implicante le azioni nelle loro forme diverse, e i gesti, che sono parti dell'atto, servono a stimolare le altre forme. Essi evocano da sé atti differenti. Benché possano evocare atti simili, di regola la risposta si differenzia dallo stimolo. Il grido di un bambino evoca la risposta dell'attenzione materna; il primo è paura, la seconda è protezione e sollecitudine. La risposta non è in nessun modo identica nell'altro atto. Se esiste un'idea, nel senso wundtiano, come contenuto psichico, cioè, che corrisponde a un certo stimolo particolare, essa non si rifletterà nella risposta.

Ciò che appare implicito nel linguaggio è una serie di simboli corrispondenti a un certo contenuto che è sensibilmente identico nell'esperienza dei differenti individui. Se deve esserci comunicazione in quanto tale, il simbolo deve significare la stessa cosa per tutti gli individui interessati. Se un certo numero di individui rispondono in modi diversi allo stimolo, ciò significa che questo rappresenta cose diverse per ciascuno di loro. Se varie persone sollevano un peso, uno assume una posizione e un altro ne assume una diversa. Se si verifica un processo cooperativo che richiede tipi diversi di risposte, allora il richiamo ad agire, da parte di un individuo, evoca risposte differenti negli altri. La conversazione di gesti non implica un simbolo di significato universale valido per tutti i differenti individui. Essa può rilevarsi produttiva senza tale simbolo, dal momento

che lo stimolo fornito da un individuo può essere lo stimolo appropriato per evocare risposte differenti negli individui appartenenti al gruppo. Non è essenziale che gli individui attribuiscano un significato identico allo stimolo particolare, affinché ciascuno di loro sia in grado di rispondere in modo appropriato. La gente si trasforma in folla e chi si muove in un modo, chi in un altro. Ognuno si aggiusta sulle persone che gli muovono incontro per così dire inconsciamente. Ciascuno si muove in modo intelligente rispetto agli altri e forse ognuno pensa a qualcosa di assolutamente diverso: tuttavia, le singole persone trovano nei gesti degli altri, nei loro atteggiamenti e movimenti, stimoli adeguati per le proprie differenti risposte. Questo esempio illustra il caso di una conversazione di gesti in cui si manifesta una forma di attività cooperativa, senza la presenza di alcun simbolo che significhi la stessa cosa per tutti. Naturalmente è possibile, per individui intelligenti in queste condizioni, tradurre tali gesti in simboli significativi, ma non è necessario fermarsi a tradurre il processo in questi termini. Un discorso universale di questo tipo non è affatto essenziale per la conversazione di gesti nella condotta cooperativa.

Questo genere di condotta è presumibilmente l'unico che sia possibile rinvenire fra le formiche e le api. In queste società di tipo estremamente complesso, esiste una interrelazione di forme differenti che apparentemente presenta gli stessi aspetti di complessità della condotta umana, da molti punti di vista. In alcuni formicai esistono società formate da milioni di individui, suddivisi in gruppi differenti con differenti funzioni. Ciò che è stimolo ad agire per uno, porta ad una risposta diversa in un altro. Esiste un'attività cooperativa ma nessun segno di un qualunque linguaggio significativo nella condotta di questi insetti. Naturalmente si tratta di un campo in cui dev'essere compiuto ancora un grande lavoro, ma attualmente non si riscontra alcuna prova dell'esistenza di simboli significativi.

Desidero chiarire la differenza tra queste due situazioni. Può manifestarsi un alto grado di intelligenza, nel senso che noi attribuiamo a tale termine, nella condotta degli animali senza che si presenti alcun simbolo significativo, alcuna espressione di significati come tali. Ciò che importa è l'attività cooperativa, in modo che il gesto di una forma possa evocare la risposta appropriata negli altri. Tuttavia il gesto di una forma può evocare risposte molto diverse da parte delle altre forme e può altresì non esserci alcun significato comune che venga attribuito dalle diverse forme a qualche gesto particolare. Fra le formiche non c'è alcun simbolo comune che significhi cibo. Cibo vuol dire moltissime cose, cose da raccogliere, da immagazzinare, da trasportare ad opera delle formiche-operaie e da porre in bocca ai guerrieri. Non c'è alcun segno dell'esistenza

di qualche simbolo che significhi cibo in quanto tale. La vista, l'odore del cibo, insieme alla posizione di esso, portano ad una certa risposta. Una formica raccoglie un pezzo di cibo e lo trascina all'indietro nel formicaio. In seguito, esso viene a significare qualcosa da mangiare, a indicare tutta una serie di attività. L'odore lasciato lungo il sentiero è uno stimolo per gli altri insetti che vengono dopo, ma non c'è alcun simbolo che significhi "sentiero" per questo gruppo. L'odore di una forma straniera nel formicaio significa attacco da parte di altre forme. Ma se una formica straniera si trova invischiata nel liquido formato dalle formiche che si affollano all'uscita del formicaio e viene quindi trasportata dentro di esso, non c'è in questo caso alcun segno di attacco, anche se la sua forma è molto più grande del solito. L'odore non significa la presenza di un nemico. Confrontate queste due situazioni: in una si manifesta un'attività sociale estremamente complessa nella quale i gesti costituiscono semplicemente degli stimoli per la risposta appropriata dell'intero gruppo; nella situazione umana, invece, si riscontra una diversa risposta che viene mediata per mezzo di particolari simboli o gesti dotati del medesimo significato per tutti i membri di un gruppo. In questa sede il grido di un nemico non è semplicemente uno stimolo ad attaccare: esso significa che una persona di razza diversa, proveniente da una diversa comunità, è presente e che è in atto un processo bellico. Ciò possiede lo stesso significato per tutti gli individui e tale significato può mediare una serie intera di risposte differenti.

Come ho detto, dal punto di vista di Wundt il problema consiste nel trasferire questo secondo carattere nella più primitiva conversazione di gesti o nella condotta che è mediata da una conversazione di gesti. Una semplice risposta intelligente da parte dei differenti membri di un gruppo ad uno stimolo singolo (a ciò che per l'osservatore costituisce uno stimolo singolo) non implica alcuna comunicazione. Ebbene, come si arriva al linguaggio vero e proprio? Wundt parte dall'assunto che esistano condizioni psichiche corrispondenti a certi stimoli e che sussista, altresì, un'associazione fra esse. Certe visioni, certi odori e specialmente certi suoni sono associati con determinate idee. Se, quando una persona usa un certo suono, essa possiede in mente l'idea corrispondente e se il gesto impiegato, ad esempio un gesto vocale, evoca il medesimo gesto nell'altro, allora quel gesto compiuto dall'altro evocherà la stessa idea nella prima persona. Ammettiamo che la parola "nemico" susciti una risposta ostile: ebbene, quando io dico "nemico", questo termine suscita nella vostra mente e nella mia la medesima risposta. In questo caso avremmo un simbolo particolare dotato di un significato comune. Se tutti i membri del gruppo

fossero tali da riconoscere questo significato comune, si otterrebbe una base per comunicare attraverso simboli significativi.

La difficoltà in questo tipo di analisi a cui mi sono riferito consiste nel poter giustificare l'evocazione dello stesso tipo di gesto in un altro individuo da parte di un gesto particolare, anche ammettendo che questa stessa idea sia associata allo stesso gesto vocale in un altro individuo. Ammettendo che la parola "nemico" significhi ostilità, come può verificarsi la situazione in cui, se una persona dice "nemico", anche l'altra dica lo stesso? Quando una persona dice "nemico" un individuo combatte e l'altro fugge. In questo caso al suono corrispondono due diversi significati. Il nostro scopo è quello di avere uno stimolo, dotato di un certo contenuto psichico, che evochi in un'altra forma lo stesso stimolo e lo stesso contenuto. I primi elementi di tale processo sembrano manifestarsi fra gli uccelli parlanti. Uno stimolo sembra evocare lo stesso stimolo nella condotta dell'altra forma. Evidentemente, non siamo in grado di precisare la natura dei fenomeni psichici corrispondenti degli uccelli, ma possiamo pur sempre registrare il fatto che essi non sembrano possedere il significato che hanno, invece, nella nostra esperienza. Il pappagallo non attribuisce alle frasi da lui pronunciate il significato che noi vi troviamo. Abbiamo osservato, tuttavia, che il canto del canarino può essere imitato dal passero, ed è giunto il momento di discutere particolareggiatamente questo apparente processo imitativo.

Abbiamo sostenuto che nelle forme non si manifesta alcuna tendenza generale all'imitazione reciproca. Appena si cerca di definire tale tendenza essa appare meccanicamente priva di fondamento. Sostenere un'ipotesi di questo genere, significherebbe affermare che noi possediamo la tendenza a fare ciò che fanno gli altri e che tali tendenze non sono semplicemente contenute nella nostra natura, ma appartengono a certi determinati stimoli significativi della condotta delle altre persone. La vista di una persona intenta a fare qualcosa costituirebbe uno stimolo per un'altra persona a fare la medesima cosa. Dovremmo così ammettere che, quanto una persona sta facendo, costituisca già una reazione presente nella natura dell'individuo che imita. Si arriverebbe, insomma, alla conclusione che noi possediamo già nella nostra natura tutte le varie attività e che queste vengono semplicemente evocate dalla vista di altre persone intente a fare la stessa cosa. Questa è una tesi perfettamente impossibile.

Quando lo psicologo si rivolse ad analizzare l'imitazione, si limitò a considerare il campo delle cose occasionalmente fatte in comune da diverse persone. Se una persona corre, si può dire che essa suscita



contemporaneamente in altri lo stimolo a correre. Ammettiamo che la vista di un animale in corsa rappresenti uno stimolo a correre per altri animali. Ciò è molto importante per la preservazione degli animali che vivono in gruppi. Il bestiame che bruca al pascolo si muove tutto insieme. Un animale da solo è nervoso e non bruca, ma se lo ponete insieme ad altri animali torna ad essere normale. Esso compie tutto più prontamente quando si trova in un gruppo. Non è impossibile che la tendenza a muoversi insieme sia una particolare specie d'istinto, dal momento che il movimento di alcuni animali in una certa direzione può essere considerato come uno stimolo per altri animali. Questo è il significato dell'istinto di "gregge", quando esso venga ridotto a qualcosa di concreto nell'azione della forma in sé. L'animale si comporta in maniera più normale quando si trova insieme ad altri animali nel medesimo gruppo. Egli si nutrirà meglio che in qualunque altra condizione. Ma quando arrivate a considerare qualche atto specifico, l'unica cosa che riuscite a definire è che gli animali tendono a muoversi nella stessa direzione. Ciò può avere come conseguenza, bruschi e rapidi movimenti nel gruppo di animali. Qualcosa del genere avviene sotto la spinta della cosiddetta "sentinella". Un animale, un po' più sensitivo degli altri, solleva la testa e prende a correre per conto suo: contemporaneamente, gli altri animali manifestano la tendenza a muoversi dietro l'esempio della forma sentinella. Non si tratta, ovviamente, di un atto d'imitazione nel senso di copiare: un animale, infatti, non copia l'altro animale, ma tende semplicemente a correre dove corre l'altro. Se un gatto viene posto in un *puzzle box* e arriva al punto di azionare la leva che fa aprire la porta del recinto, dopo che abbia compiuto questa operazione per un numero sufficiente di volte sarà in grado di azionare la leva immediatamente. Ora, se nel recinto viene collocato un altro gatto in condizione di osservare il primo gatto, esso non lo imiterà. Non c'è alcuna prova a sostegno dell'ipotesi che, quanto viene compiuto da un animale, diventi uno stimolo per un altro animale a fare la stessa cosa. Non si manifesta, insomma, nessuna diretta attività imitativa.

Sembra, tuttavia, che fra gli uomini esista una tendenza imitativa, e in particolare a riprodurre gesti vocali. Quest'ultima tendenza si riscontra sia tra gli uccelli che tra gli uomini. Se vi recate a soggiornare per un po' di tempo in una località dove si parli un particolare dialetto, vi accorgete che finite a poco a poco per parlare lo stesso dialetto, anche senza che ciò rientri effettivamente nelle vostre intenzioni. La spiegazione più semplice di questo fenomeno sta nell'affermare che voi imitate inconsciamente. La stessa cosa è vera per varie altre manifestazioni di manierismo. Se pensate a una determinata persona è molto probabile che vi troviate a parlare nel

suo stesso modo. Ogni manierismo posseduto da una qualunque persona è quell'insieme di caratteristiche che vi capita di manifestare a vostra volta quando pensate a quella determinata persona. Ciò è quello che noi chiamiamo "imitazione" ed è significativo il fatto che negli animali di specie inferiore non si manifesti alcuna indicazione di un simile comportamento. Potete insegnare a un passerotto a cantare come un canarino ma siete costretti a tenere sempre il passerotto in ascolto del canarino. Questo processo non avviene immediatamente. Il tordo beffeggiatore dà segni di imitare il canto degli altri uccelli e questa appare come la sua caratteristica più particolare. Comunque, in generale, l'assunzione dei processi altrui non sembra una tendenza naturale degli animali di specie inferiore all'uomo. L'imitazione sembra appartenere solo alla forma umana nella quale ha raggiunto una sorta di esistenza consapevole indipendente.

Tuttavia, l'"imitazione" non fornisce alcuna soluzione al problema dell'origine del linguaggio. È necessario risalire a qualche situazione da cui sia possibile estrarre un simbolo di identico significato e ciò non è possibile sulla base del semplice istinto d'imitazione, preso in sé. Non c'è alcuna prova che il gesto tenda in generale ad evocare un gesto identico nell'organismo altrui.

L'imitazione intesa come una semplice tendenza da parte di un organismo a riprodurre ciò che esso vede o sente fare dagli altri organismi, è meccanicamente impossibile. Non si può concepire un organismo costruito in modo tale da manifestare, sullo stimolo delle cose viste o udite, delle tendenze a riprodurre gli oggetti di altri campi dell'esperienza. Una tesi siffatta è possibile solo nei termini della vecchia psicologia. Se si sostenesse che la mente è costituita di idee, che il carattere della nostra esperienza consapevole è costituito solo da una serie di impressioni di oggetti, e se si associasse a queste impressioni, per così dire, una tendenza motoria, allora si potrebbe coerentemente pensare a una tendenza a riprodurre ciò che viene visto e udito. Ma se riconoscete nell'organismo la presenza di una serie di atti direttamente responsabili dei processi essenziali alla vita della forma, e se cercate di inserire l'esperienza sensoriale in questo schema, l'esperienza sensoriale, come definiremo lo stimolo nei riguardi della risposta, non può limitarsi ad essere semplicemente uno stimolo a riprodurre ciò che viene visto e udito. Si tratta piuttosto di uno stimolo all'attuazione del processo organico. L'animale vede o fiuta il cibo e ode il nemico, la forma del genitore vede e ode la forma della prole: questi sono tutti stimoli per le forme ad attuare i processi essenziali per la conservazione della specie a cui appartengono. Sono atti

che trascendono l'organismo in quanto tale ma che appartengono ai processi cooperativi, nel cui ambito, gruppi di animali agiscono insieme, e rappresentano il coronamento dei processi che sono essenziali alla vita delle forme. Non è possibile inserire dentro uno schema di questo tipo l'impulso particolare dell'imitazione, e se si cerca di definire il meccanismo che renderebbe intelligibile tale processo, anche la struttura complicatissima del sistema nervoso centrale risulta inadeguata ad ogni spiegazione. L'individuo si verrebbe a trovare nella situazione dei personaggi del romanzo di Gulliver che cercavano di risparmiargli il fiato col recargli materialmente tutti gli oggetti di cui aveva voglia di parlare. Gli uomini dovrebbero portare un enorme bagaglio, per così dire, di azioni possibili di questo genere per permettere loro di essere rappresentate nel sistema nervoso centrale. Tuttavia, l'imitazione non può essere considerata una risposta primitiva.

## 9. IL GESTO VOCALE E IL SIMBOLO SIGNIFICATIVO

Il concetto d'imitazione è stato impiegato assai largamente nel campo dell'interpretazione del gesto vocale. In questo senso sembra si manifesti, da parte di certi organismi, la tendenza a riprodurre i suoni uditi. A questo proposito non mancano esempi ricavati dal mondo umano e da quello degli uccelli parlanti. Ma anche qui è difficile considerare l'“imitazione” come una tendenza immediata, dal momento che ci vuole un bel po' prima che l'uccello riproduca un suono o che il bambino possa rendersi padrone del gesto fonetico caratteristico della forma umana. Il gesto vocale è uno stimolo a qualche specie di risposta; non è un semplice stimolo destinato ad evocare il suono udito dall'animale. Naturalmente l'uccello può essere messo in condizione di ripetere semplicemente ciò che ascolta. Se ammettiamo che un suono prodotto dall'uccello è in grado di evocare un altro suono, ciò significa che quando l'uccello ode il primo suono esso risponde con il secondo. Se qualcuno domandasse come mai una nota risponde ad un'altra, bisognerebbe spiegare tale fenomeno facendo ricorso a qualche processo in cui il gesto vocale possedesse un differente significato fisiologico. Un esempio in proposito è fornito dal processo di caratteristica espressione di suoni da parte dei colombi. In esso, ogni nota evoca un'altra nota nell'altra forma. Si tratta di una conversazione di gesti, nella quale un determinato atteggiamento che si esprime in una certa nota suscita un altro atteggiamento caratterizzato da un'altra nota corrispondente. Se la forma deve suscitare in sé la stessa nota che suscita

nell'altra forma, è necessario che essa agisca nello stesso modo della seconda e che usi la nota particolare impiegata da quest'ultima per riprodurre la nota specifica della prima. In tal modo si trova che, se collochiamo insieme il passero e il canarino in due gabbie vicine, in modo che il richiamo di uno di loro susciti una serie di note nell'altro, quando il passero emette una nota simile a quella del canarino il gesto vocale deve essere più o meno dello stesso tipo. In condizioni favorevoli, il passero usa nel suo processo di vocalizzazione le stesse note impiegate dal canarino. Il passero influenza non solo il canarino, ma anche se stesso nell'atto di ascoltarsi. La nota che esso usa, se è identica a quella del canarino, evoca nel passero la risposta che gli avrebbe potuto suscitare la stessa nota emessa dal canarino. Questi sono i tipi di situazione che sono stati sottolineati e sostenuti dai fautori della teoria dell'"imitazione". Se il passero usa un gesto vocale fonetico del canarino impiegando una nota comune appartenente al repertorio di entrambi, esso dovrebbe essere portato a realizzare in se stesso la medesima risposta che avrebbe potuto essere suscitata dalla nota emessa dal canarino. Ciò, quindi, incrementerebbe l'esperienza del passero in riferimento a quella determinata risposta.

Se il gesto vocale emesso dal passero è identico a quello da esso udito quando il canarino impiega la stessa nota, allora è evidente che la risposta del passero sarà in questo caso identica alla risposta verso la nota del canarino. Ciò conferisce particolare importanza al gesto vocale: si tratta di uno di quegli stimoli sociali che riescono ad influenzare la forma che li produce nello stesso modo in cui influenzano la forma stessa quando vengono prodotti da altri. In altre parole, possiamo udirci parlare e il significato di ciò che diciamo è lo stesso per noi e per gli altri. Se il passero usa la nota del canarino, esso non fa altro che evocare in sé la risposta che avrebbe potuto evocare la nota stessa prodotta dal canarino. Perciò nella misura in cui il passero usa la stessa nota del canarino, ciò accentuerà le risposte vocali a questa nota in quanto esse si manifesteranno, non solo quando la nota sarà impiegata dal canarino, ma anche quando lo sarà dal passero. In tal caso si presuppone che lo stimolo particolare sia presente nella forma stessa, cioè che lo stimolo vocale evocante la nota particolare appresa sia presente nel repertorio del passero e in quello del canarino. Se si ammette questo fatto, le note particolari che corrispondono a questo stimolo si presenteranno, per così dire, come sottolineate e diverranno abituali. Noi supponiamo che una nota ne evochi un'altra, che uno stimolo susciti una risposta. Se la nota che evoca la risposta particolare è usata non solo dal canarino ma anche dal passero, allora tutte le volte che il passero

ode il canarino esso impiega quella nota particolare; e se esso la possiede anche nel suo repertorio si verifica una doppia tendenza a manifestare questa particolare risposta, che viene quindi più frequentemente usata diventando con sempre maggior particolarità un elemento del canto del passero rispetto agli altri uccelli. Queste sono le situazioni in cui il passero assume il ruolo del canarino nella misura in cui si presentino certe note a cui esso tende a reagire negli stessi termini del canarino. C'è, per così dire, una doppia accentuazione di questa nota particolare o serie di note. È in questi termini che ci è possibile interpretare l'apprendimento del canto del canarino da parte del passero. È necessario supporre una tendenza simile nelle due forme se si vuole accettare coerentemente la teoria dell'imitazione.

Per illustrare ulteriormente questo punto torniamo a considerare la conversazione di gesti che si manifesta nella lotta fra cani. In questo processo, lo stimolo che un cane deriva dall'altro, è uno stimolo a rispondere in termini diversi da quelli in cui risponde la forma stimolante. Un cane attacca l'altro ed è pronto ad afferrarlo per la gola; da parte del secondo cane la risposta si esprime in un cambiamento di posizione, magari nel senso di preparare un attacco al primo cane. Si manifesta una conversazione di gesti, un reciproco spostamento delle posizioni e degli atteggiamenti dei cani. In un processo di questo tipo non c'è posto per il meccanismo di imitazione. I cani non si imitano tra di loro, e il secondo cane assume un atteggiamento diverso per evitare l'assalto del primo cane. Lo stimolo che si manifesta nell'atteggiamento di un cane non è destinato a suscitare in esso la stessa risposta che suscita nell'altro. Il primo cane è influenzato dal suo particolare atteggiamento e realizza semplicemente il processo di preparazione all'attacco; in tal modo sul cane si esercita solo l'influenza di rinforzare il processo in atto. Non si tratta di uno stimolo che induca un cane ad assumere l'atteggiamento dell'altro cane.

Quando, tuttavia, si usa il gesto vocale, se ammettiamo che un elemento vocale rappresenti uno stimolo a una determinata risposta, allora quando l'animale che impiega tale gesto vocale ode il suono che ne risulta, egli avrà fatto nascere in sé almeno la tendenza a rispondere nello stesso modo in cui risponde l'altro animale. Si può manifestare una tendenza molto leggera come nel caso del leone che non si impaurisce in modo sensibile per il suo ruggito. Il suo ruggito ha l'effetto di impaurire l'animale destinato ad essere attaccato e presenta altresì il carattere di una sfida in certe particolari condizioni. Quando, tuttavia, arriviamo a considerare alcuni elaborati processi di vocalizzazione come quelli che si esprimono nel canto degli uccelli, allora un gesto vocale suscita manifestamente un

altro gesto vocale. Essi, naturalmente, hanno una loro funzione nei rapporti fra gli uccelli, ma i gesti in sé assumono un'importanza particolare. La vocalizzazione svolge un ruolo molto importante in un processo come quello del corteggiamento e ogni uccello tende ad evocare con le sue note altre note corrispondenti negli altri uccelli. Nel caso del ruggito del leone la risposta non è rappresentata tanto da un suono vocale quanto da una reazione di fuga o, secondo i casi, di combattimento. La risposta, cioè, non è fondamentalmente di tipo vocale ma rappresenta piuttosto l'azione della forma stessa. Invece, nel canto degli uccelli, dove la vocalizzazione viene espressa in forme elaborate, lo stimolo evoca precisamente una risposta per la quale l'uccello che canta risulta influenzato dal suo stesso stimolo a una risposta che risulterà simile a quella prodotta nell'altra forma. La risposta prodotta in sé, poiché risulta prodotta anche per influenza degli altri, assume un valore doppio rispetto a quello che essa avrebbe se fosse suscitata soltanto dalla nota altrui. Essa viene suscitata più di frequente delle risposte agli altri tipi di suono. È questo elemento che fornisce apparentemente la convalida della teoria dell'imitazione nel caso dei suoni o gesti vocali.<sup>5</sup> Lo stimolo, capace di evocare un suono particolare, può essere rinvenuto non solo nelle altre forme del gruppo, ma anche nel repertorio dell'uccello stesso che usa un particolare gesto vocale. Questo stimolo *A* evoca la risposta *B*. Ora, se lo stimolo *A* non è simile a *B*, e se ammettiamo che *A* evochi *B*, allora se *A* viene usato da altre forme, esse risponderanno nel modo *B*. Se anche questa forma usa il gesto vocale *A*, essa evocherà in se stessa la risposta *B* e quest'ultima risulterà in tal modo rafforzata rispetto alle altre risposte poiché viene suscitata non solo dai gesti vocali delle altre forme, ma dalla forma stessa. Ciò non avverrebbe se non esistesse un'identità rappresentata da *A*, in questo caso una identità di stimoli.

Nel caso del gesto vocale, la forma ode il suo stimolo negli stessi termini in cui lo ode quando è espresso dalle altre forme e quindi tende a rispondere al proprio stimolo negli stessi termini in cui risponde agli stimoli delle altre forme. In altre parole, gli uccelli tendono a cantare a se stessi, i bambini a parlare a se stessi. I suoni da loro emessi sono stimoli all'emissione di altri suoni. Quando un suono specifico suscita una specifica risposta, se questo suono è espresso da altre forme, esso evoca la stessa risposta anche nella forma in questione. Se il passero usa questo suono particolare, la risposta a tale suono avrà la caratteristica di essere udita da esso più frequentemente di altre risposte. In tal modo si verranno selezionando, nel repertorio del passero, gli elementi che si rinvergono nel suono del canarino e gradualmente questa selezione costituirà, nel canto del

passero, gli elementi comuni a entrambi gli uccelli, senza assumere una particolare tendenza imitativa. Si verifica cioè un processo selettivo tramite il quale si vengono enucleando gli elementi comuni. L'“imitazione” dipende dall'influenza che l'individuo esercita su se stesso nella stessa misura in cui viene influenzato dagli altri, in modo tale che egli risulta sottoposto all'influenza, non solo degli altri, ma anche di se stesso nella misura in cui egli utilizza lo stesso gesto vocale.

Il gesto vocale, perciò, possiede un'importanza di gran lunga superiore a quella di tutti gli altri tipi di gesti. Noi non siamo in grado di vederci quando la nostra faccia assume una determinata espressione. Se ci udiamo parlare siamo più capaci di fare attenzione. Quando uno è irritato sente se stesso adoperare un tono di qualità irritante e così riesce a dominarsi. Invece l'espressione facciale dell'irritazione non fornisce uno stimolo tale da produrre nello stesso individuo irritato e negli altri la medesima espressione. Una persona è più capace di sorprendersi e di controllarsi nel gesto vocale che nell'espressione del volto.

Solo l'attore usa determinate espressioni fisiche come mezzi per apparire quale egli vuole che gli spettatori lo vedano. Egli ottiene una risposta che gli rivela le sue espressioni attraverso l'uso continuato di uno specchio. Egli esprime rabbia, amore, oppure questo o quell'atteggiamento e si esamina in uno specchio per vedere come riesce a rappresentare questi stati. Quando in seguito egli usa il gesto, questo gli si presenta come immagine mentale. In altre parole, egli si rende conto che l'uso di una particolare espressione suscita, per esempio, un sentimento di paura. Se escludiamo i gesti vocali, è solo attraverso l'uso dello specchio che una persona può mettersi in condizione di rispondere ai propri gesti nello stesso modo in cui ad essi rispondono gli altri. Invece, il gesto vocale, mette in grado l'individuo di rispondere al proprio stimolo nello stesso modo in cui reagirebbe un'altra persona.

Se c'è una verità nel vecchio detto che lo spaccone è sempre un codardo, essa può essere interpretata nel senso che costui suscita in se stesso il medesimo atteggiamento di paura che i suoi modi da bullo provocano negli altri e, quando si determina una situazione particolare in cui si manifesta il suo vero essere di millantatore, egli reagisce negli stessi termini delle altre persone. Se l'atteggiamento di sottomettersi alle spaccellerie di una persona suscita in chi si sottomette lo stesso atteggiamento millantatorio, questa persona ha provocato in sé la nascita di un equivalente atteggiamento. Si scopre una certa dose di verità in tutto ciò quando si studia l'effetto che un gesto usato da una persona produce nella persona medesima. Nella misura

in cui un individuo suscita in se stesso l'atteggiamento che suscita contemporaneamente negli altri, la risposta risulta corrispondentemente accentuata e rafforzata. Questo è l'unico fondamento del fenomeno da noi chiamato imitazione: non si tratta, infatti, di imitazione nel senso di ripetere semplicemente quello che si vede fare ad un'altra persona. Il meccanismo di questo processo è così composto: un individuo evoca in sé la stessa risposta da lui suscitata in un altro, attribuisce quindi un peso sempre maggiore a quelle determinate risposte piuttosto che ad altre, fino a costruire gradualmente una posizione dominante ed esclusiva per quel tipo di risposte. Tutto ciò può avvenire inconsciamente. Il passero non sa d'imitare il canarino: si tratta solo di una selezione progressiva delle note che sono comuni ad entrambi. E ciò è vero in tutti i casi in cui si registri un fenomeno d'imitazione.

Per quanto riguarda i suoni esclamativi (e nell'ambito dei nostri gesti vocali essi corrispondono a quanto si verifica fra gli animali), la risposta ad essi non entra in una conversazione immediata e l'influenza di queste risposte sull'individuo è relativamente leggera. Sembra difficile poterli mettere in rapporto col linguaggio significativo. Noi non siamo consciamente impauriti quando parliamo irosamente a qualcuno, ma il significato di ciò che diciamo ci è sempre presente mentre parliamo. La risposta ad una esclamazione che sia dello stesso tipo sia nell'individuo che nell'altro non possiede una funzione importante nella condotta della forma. La risposta del leone al suo ruggito è di scarsissima importanza nella risposta della forma stessa, mentre la nostra risposta al significato di ciò che diciamo è costantemente riferita alla nostra conversazione. È necessario adeguarsi costantemente al gesto da noi compiuto se dobbiamo proseguire coerentemente la conversazione vocale. Il significato di ciò che diciamo consiste nella tendenza a rispondere proprio a ciò che diciamo. Per esempio, voi chiedete a qualcuno di portare una sedia per un ospite: con ciò suscite nell'altro la tendenza a prendere una sedia, ma se egli agisce troppo lentamente sarete voi stessi a prendere la sedia. La risposta al gesto vocale è costituita dal compimento di una certa azione e voi provocate in voi stessi la medesima tendenza. In sostanza non fate altro che rispondere sempre a voi stessi, proprio nello stesso modo in cui rispondono gli altri. Siete perciò portati a supporre che sussista una certa identità nella risposta: si tratta di un'azione che si svolge su una base comune.

Ho messo a confronto due situazioni per mostrare il lungo cammino che il linguaggio o la comunicazione deve compiere per arrivare dalla situazione in cui si manifestano solo dei gridi vocali, alla situazione in cui vengono invece usati simboli significativi. In quest'ultimo caso, l'individuo



risponde al proprio stimolo nello stesso modo in cui rispondono le altre persone. A questo punto il simbolo diventa significativo: è il momento in cui si arriva a dire veramente qualcosa. Nel caso del pappagallo il suo “linguaggio” non significa nulla; viceversa quando una persona dice qualcosa significativamente attraverso il proprio processo vocale, essa dice a se stessa e agli altri che siano a portata della sua voce le medesime cose. Solo il gesto vocale è adatto a questo tipo di comunicazione perché soltanto ad esso una persona risponde o tende a rispondere nello stesso modo in cui gli altri gli rispondono. È vero che anche il linguaggio delle mani ha lo stesso carattere: una persona vede se stessa usare gli stessi gesti che usano i sordi. Tali gesti influenzano la persona nello stesso modo in cui influenzano gli altri. Naturalmente, la stessa cosa è vera per ogni genere di scrittura. Tuttavia, tutti questi simboli sono stati elaborati sulla base del gesto vocale che è l'unico a influenzare l'individuo nello stesso modo in cui influenza gli altri. Esso non diventa significativo nella vocalizzazione dei due uccelli presi ad esempio.<sup>6</sup> Ciononostante si verifica lo stesso tipo di processo, in quanto lo stimolo di uno dei due uccelli tende ad evocare nell'altro lo stesso tipo di risposta che esso tende ad evocare, sia pure debolmente, nell'uccello medesimo.

## 10. PENSIERO, COMUNICAZIONE E SIMBOLO SIGNIFICATIVO

Abbiamo sostenuto che non esiste alcuna particolare facoltà imitativa, nel senso che il suono o la vista di una risposta altrui costituisca di per sé uno stimolo a realizzare la medesima risposta, mentre abbiamo detto che se nell'individuo è già presente un'azione simile all'azione altrui, allora si tratta di una situazione in cui l'imitazione è possibile. Affinché tale imitazione si verifichi è necessario che la condotta e il gesto dell'individuo, che suscitano una risposta nell'altro, siano tali da suscitare la medesima risposta anche nell'individuo stesso. Nella zuffa fra cani ciò non accade poiché l'atteggiamento di un cane non tende a suscitare lo stesso atteggiamento nell'altro cane. Invece ciò può accadere, in un certo senso, nello scontro fra due pugili: in questo caso colui che compie una finta suscita per reazione un colpo particolare da parte dell'avversario e il suo atto significa per lui proprio questa reazione, cioè egli ha in un certo senso già iniziato in sé il medesimo tipo di atto. Il processo non appare in tutta la sua chiarezza, eppure il pugilatore ha stimolato quei centri del suo sistema nervoso centrale che lo porterebbero a dare lo stesso colpo sferrato dall'avversario, di modo che egli suscita, o tende a suscitare, in se stesso la

medesima risposta da lui suscitata nell'avversario. Qui risiede il fondamento della cosiddetta imitazione: questo è il processo che attualmente viene registrato così ampiamente in termini di linguaggio, di moda nell'abbigliamento e di atteggiamenti.

Noi ci vediamo, più o meno consciamente, nello stesso modo in cui ci vedono gli altri. Inconsciamente ci rivolgiamo a noi stessi così come gli altri si rivolgono a noi; noi raccogliamo i dialetti con cui entriamo a contatto nello stesso modo in cui il passero assume la nota del canarino. Naturalmente nel nostro meccanismo devono essere già presenti queste particolari risposte. Noi evochiamo negli altri qualcosa che contemporaneamente evochiamo in noi stessi, in modo da assumere inconsciamente tali atteggiamenti. Senza esserne consapevoli ci sostituiamo agli altri e ci comportiamo come loro. Io intendo sostanzialmente isolare il meccanismo generale, poiché esso è di importanza fondamentale nello sviluppo di ciò che chiamiamo autocoscienza e nella comparsa del sé. Noi suscitiamo continuamente in noi, specialmente con l'uso dei gesti vocali, le stesse risposte che suscitiamo nelle altre persone e assumiamo quindi i loro atteggiamenti nella nostra condotta personale. L'importanza critica del linguaggio nello sviluppo dell'esperienza umana, risiede nel fatto che lo stimolo è tale da poter reagire sull'individuo parlante negli stessi termini in cui reagisce sugli altri.

Watson, da buon comportamentista, sostiene che il pensiero è un processo di vocalizzazione: il pensare non è che l'uso iniziale di certe parole. In un certo senso questo è vero; tuttavia Watson non considera tutte le caratteristiche di questo processo, cioè il fatto che questi stimoli sono elementi essenziali di elaborati processi sociali e che essi implicano il valore di tali processi. Il processo vocale ha in sé questa importante funzione ed è necessario supporre che, insieme all'intelligenza e al pensiero in esso contenuti, esso sia qualcosa di più di una semplice combinazione di particolari elementi vocali. Altrimenti si è indotti a trascurare il contesto sociale del linguaggio.<sup>7</sup>

Perciò l'importanza dello stimolo vocale sta nel fatto che l'individuo è in grado di sentire ciò che dice e, nel fare così, di rispondere nello stesso modo dell'altra persona. Affrontando questo argomento della risposta dell'individuo agli altri ci troviamo a dover considerare la situazione in cui chiediamo a qualcuno di fare qualcosa. Di solito definiamo tale circostanza col dire che una persona sa quello che chiede di fare ad un'altra persona. Per esempio uno di voi chiede ad un'altra persona di fare qualcosa e quindi

la fa personalmente per proprio conto. Probabilmente la persona richiesta non ha sentito bene o agisce lentamente, e allora vi decidete a fare da voi quella determinata cosa. In tal modo trovate in voi stessi la medesima tendenza che avete chiesto all'altro individuo di sviluppare. La vostra richiesta, cioè, ha suscitato in voi la stessa risposta che ha suscitato nell'altro. Com'è difficile mostrare ad un altro il modo di fare una cosa così come voi la sapete fare! La lentezza della risposta vi costringe a fare personalmente ciò che insegnate a fare a qualcun altro. In sostanza, avete suscitato in voi la stessa risposta che avete suscitato nell'altro individuo.

Per spiegare questo fatto di solito facciamo ricorso a un certo gruppo di centri del sistema nervoso che sono reciprocamente connessi e che si esprimono nell'azione. Se in un sistema nervoso centrale andiamo in cerca di qualcosa che corrisponda alla parola "sedia", dovremmo rinvenire presumibilmente solo un gruppo organizzato di reazioni possibili connesse in modo tale che, se una di esse parte in una direzione, si avrà un determinato processo, se invece si avvia in un'altra direzione si otterrà un processo diverso. La sedia è prima di tutto un oggetto su cui sedersi: è un oggetto fisico collocato a una certa distanza. Ci si può muovere in direzione di un oggetto situato a distanza e quindi incominciare il processo di sedercisi appena si arriva a contatto con esso. C'è uno stimolo responsabile dell'eccitazione di alcuni sentieri che spingono l'individuo a muoversi verso quell'oggetto e a sedercisi. Tali centri sono in una certa misura fisici: si verifica insomma, e questo va notato, un'influenza dell'atto successivo su quello precedente. Il processo ulteriore ha già avuto inizio ed esercita la sua influenza su quello precedente che in tal modo può essere completato. Ora, una organizzazione di un largo gruppo di elementi nervosi, capace di portare alla condotta in relazione agli oggetti circostanti, è proprio ciò che è dato rinvenire nel sistema nervoso centrale in risposta al cosiddetto oggetto. Le complicazioni sono grandi ma il sistema nervoso centrale comprende in sé un numero pressoché infinito di elementi ed essi possono essere organizzati reciprocamente, non solo in rapporti spaziali, ma anche temporali. Grazie a quest'ultimo fatto, la nostra condotta è costituita di una serie di fasi che si susseguono l'una all'altra e le successive di esse possono avere già avuto inizio e influenzare così le precedenti.<sup>8</sup> Ciò che stiamo per fare esercita direttamente la sua influenza su quello che facciamo attualmente. L'organizzazione degli elementi neurali in rapporto a ciò che definiamo oggetto fisico non è altro che, per così dire, un oggetto concettuale definito nei termini del sistema nervoso centrale.

Approssimativamente, è l'avvio di questa serie di risposte organizzate a corrispondere a quello che chiamiamo l'idea o il concetto di una cosa. Se

uno si chiedesse in che cosa consiste l'idea di un cane e cercasse di rintracciarla nel sistema nervoso centrale, si troverebbe di fronte a tutta una serie di risposte fra loro più o meno connesse da particolari sentieri e tali da spingerlo inevitabilmente ad evocare questo determinato gruppo di risposte quando egli usa il termine "cane". Un cane può essere compagno di giochi, un possibile nemico, qualcosa di proprietà o qualche altra cosa per ciascun individuo. Ci sono molte risposte possibili. Alcuni tipi di esse si trovano in tutti noi, altre variano da individuo a individuo, ma esiste sempre in tutti i casi un'organizzazione delle risposte che può essere evocata col termine "cane". Perciò se uno parla di un cane con un'altra persona egli suscita in se stesso e nell'altro individuo la stessa serie di risposte.

Naturalmente è la relazione fra questo simbolo, fra questo gesto vocale e un tal gruppo di risposte che si manifestano nell'individuo al pari che negli altri, a rendere il gesto vocale ciò che io chiamo un simbolo significativo. Un semplice simbolo non tende ad evocare nell'individuo singolo e negli altri lo stesso gruppo di reazioni: è necessario che intervenga qualcosa d'altro per renderlo un simbolo significativo. In altre parole, la risposta che si verifica nell'individuo a parole come "sedia" o "cane" è contemporaneamente stimolo e risposta. Ciò è implicito in ciò che chiamiamo il significato di una cosa.<sup>9</sup> Ci comportiamo spesso verso gli oggetti in termini di intelligenza, ma possiamo anche agire senza aver presente nella nostra esperienza il significato dell'oggetto. Si può benissimo accingersi a vestirsi per il pranzo e ritrovarsi, come narra la storiella del professore distratto, a letto con il pigiama. Cosa era accaduto in questo caso? Era stato avviato un processo di svestimento che poi era proseguito meccanicamente; quel professore non si rendeva conto del significato di ciò che stava facendo: voleva andare a pranzo e finì per ritrovarsi a letto. Mancava il significato di ciò che stava facendo. In questo caso tutte le fasi dell'azione erano intelligenti e controllavano la condotta del soggetto in relazione all'azione successiva, ma egli non pensava a ciò che stava facendo. L'azione successiva non era uno stimolo per la sua risposta ma era rimasta fine a se stessa subito dopo essere stata iniziata.

Quando parliamo del significato di ciò che stiamo facendo creiamo con ciò anche la risposta, nel senso che siamo sul punto di realizzare uno stimolo per la nostra azione. Essa diventa uno stimolo per una fase successiva della nostra azione che sta per verificarsi dal punto di vista di tale risposta particolare. Nel caso del pugile, il colpo che egli si accinge a sferrare contro l'avversario è destinato a suscitare una certa risposta che aprirà la difesa dell'avversario medesimo il quale in tal modo potrà essere colpito. Il significato è uno stimolo rivolto alla preparazione del colpo che

egli intende effettivamente sferrare. La risposta che egli suscita in se stesso (la reazione di guardia) è lo stimolo che gli consente di colpire laddove la guardia dell'avversario si è scoperta. L'azione che egli ha già iniziato in se stesso diventa così uno stimolo per la sua risposta successiva. Egli sa che cosa sta per fare l'avversario, poiché il movimento di guardia è già stato provocato ed è divenuto uno stimolo a colpire nel punto in cui l'avversario si è scoperto. Il significato non si sarebbe presentato nella condotta del pugile se non fosse divenuto uno stimolo a colpire laddove si era manifestata una favorevole apertura.

Questa è la differenza fra la condotta intelligente degli animali e quella di un individuo cosiddetto riflessivo.<sup>10</sup> Diciamo che gli animali non pensano; essi non sono responsabili, non si mettono al posto degli altri dicendo "costui si comporterà così e allora io farò in questo modo". Se l'individuo sa comportarsi in questo modo e se l'atteggiamento che esso suscita in se stesso può diventare uno stimolo per fargli compiere un altro atto, allora abbiamo una condotta significativa. Quando nell'altra persona viene suscitata una risposta e questa diviene uno stimolo per il controllo della condotta dell'individuo, quest'ultimo assume nella propria esperienza il significato dell'atto dell'altra persona. Questo è il meccanismo generale del processo che chiamiamo "pensiero" poiché, affinché esso esista, debbono esserci dei simboli, in generale dei gesti vocali, che suscitino nell'individuo la stessa risposta che egli suscita nell'altro e in termini tali che egli sia in grado di dirigere la sua condotta successiva dal punto di vista di quella determinata risposta. Ciò implica non solo un tipo di comunicazione come quella che si rinviene fra gli uccelli e gli animali in genere, ma anche la manifestazione, nell'individuo stesso, della medesima risposta che egli suscita nell'altra, insomma l'assunzione del ruolo altrui, la tendenza ad agire come agisce l'altra persona. L'individuo partecipa allo stesso processo che viene realizzato dall'altra persona e controlla la propria azione in rapporto a questa sua partecipazione. In ciò risiede il significato di un oggetto, cioè nella risposta comune all'individuo e all'altra persona, che diventa così, a sua volta, uno stimolo per l'individuo.

Se si concepisce la mente come una specie di sostanza cosciente nella quale si trovino certe impressioni e certi stati, e se si sostiene che uno di questi stati è un universale, allora la parola diventa meramente arbitraria, si riduce a un semplice simbolo.<sup>11</sup> In tal caso si possono prendere parole a caso e pronunciarle all'inverso, come fanno i bambini; ne risulta una libertà assoluta di combinazioni e il linguaggio appare una cosa completamente meccanica al di fuori del processo dell'intelligenza. Se invece riconoscete che il linguaggio sia solo una parte di un processo cooperativo, ed

esattamente quella parte che implica un aggiustamento alla risposta altrui in modo tale da consentire la realizzazione dell'intera attività, allora il linguaggio è arbitrario solo fino a un certo punto. Parlando con un'altra persona siete a volte in grado di avvertire un cambiamento nel suo modo di fare provocato da qualcosa che magari non influenzerebbe minimamente un'altra persona. Se vi accorgete di questo manierismo esso diventa per voi un gesto, una parte della risposta dell'individuo. Nel gesto vi sono varie possibili alternative per quanto concerne ciò che è destinato a diventare simbolo. Possiamo dire che tutta una serie di simboli separati dotati di un medesimo significato sono accettabili; ma essi sono sempre dei gesti, cioè essi fanno sempre parte dell'atto dell'individuo e rivelano ciò che esso sta per fare all'altra persona e nel rivelarlo fanno sì che quando la persona utilizza il significato, l'individuo susciti in se stesso l'atteggiamento dell'altro. Il linguaggio non è mai arbitrario, nel senso di denotare semplicemente con una parola uno stato vuoto di coscienza. Più o meno arbitraria è solo la parte dell'atto individuale che servirà a dirigere l'attività cooperativa. Fasi differenti dell'atto possono infatti servire a questo scopo. Ciò che sembra di nessuna importanza in sé può essere molto importante per rivelare un determinato atteggiamento. In questo senso si può dire che il gesto in sé non ha alcuna importanza, ma è tuttavia importantissimo per ciò che il gesto stesso può rivelare. Tutto ciò appare evidente nella differenza fra il carattere puramente intellettuale del simbolo e il suo significato emotivo. Nel poeta vale quest'ultimo: a lui il linguaggio appare ricco e pieno di valori che noi possiamo anche completamente ignorare. Nel cercare di esprimere un messaggio in meno di dieci parole, noi non badiamo ad altro che alla trasmissione di un certo significato, mentre il poeta esprime un'istanza vitale, rivela nell'espressione le vibrazioni emotive. Ci sono, quindi, molti usi diversi del linguaggio, ma ognuno di essi è parte di un processo sociale, una parte per mezzo della quale influiamo su noi stessi così come influiamo sugli altri e mediamo la situazione sociale proprio attraverso la comprensione di ciò che diciamo. Ciò è fondamentale per ogni linguaggio, nella misura in cui ciascuno, attraverso il linguaggio, deve comprendere ciò che dice e influire su di sé come influisce sugli altri.

## 11. IL SIGNIFICATO<sup>12</sup>

A noi interessa in modo particolare l'intelligenza al livello umano, cioè l'aggiustamento reciproco degli atti di differenti individui umani nel

contesto del processo sociale umano. Si tratta di un aggiustamento che avviene per mezzo della comunicazione: tramite gesti nei livelli inferiori dell'evoluzione umana e tramite simboli significativi (cioè gesti dotati di significato e perciò diversi e superiori rispetto ai semplici stimoli sostitutivi) ai livelli superiori dell'evoluzione umana.

Il fattore centrale in questo processo di aggiustamento è costituito dal “significato”. Esso nasce e risiede nell'ambito della relazione fra il gesto di un determinato organismo umano e il comportamento successivo di tale organismo in quanto indicato ad un altro organismo umano per mezzo di quel gesto. Se il gesto in questione indica effettivamente ad un altro organismo il comportamento successivo (o risultante) di quel dato organismo, allora esso possiede significato. In altre parole, il rapporto fra un determinato stimolo – in quanto gesto – e le fasi ulteriori dell'atto sociale di cui esso rappresenta una tra le prime fasi (se non la prima), costituisce il campo entro il quale il significato nasce e trova le condizioni per esistere. Il significato è perciò lo sviluppo di qualcosa che sussiste oggettivamente come relazione fra certe fasi dell'atto sociale; non si tratta di un'aggiunta psichica a quell'atto e neppure di un'“idea” nel senso tradizionale del termine. Un gesto compiuto da un organismo, la risultante dell'atto sociale di cui il gesto è una fase iniziale, e la risposta di un altro organismo al gesto stesso sono gli aspetti di una triplice relazione del gesto col primo organismo, col secondo organismo e con le fasi successive di un determinato atto sociale, rispettivamente. Questa triplice relazione costituisce la matrice entro la quale nasce il significato o che si sviluppa nel campo del significato. Il gesto implica una certa risultante dell'atto sociale, una risultante nei cui riguardi si manifesta una precisa risposta da parte degli individui coinvolti in quel determinato atto sociale. In tal modo il significato è dato o viene definito in termini di risposta. Anche se non è sempre esplicito, il significato è presente implicitamente nella relazione fra le varie fasi dell'atto sociale a cui esso si riferisce e al di fuori del quale esso si sviluppa. Inoltre questo sviluppo avviene in termini di simbolizzazione al livello evoluzionistico umano.

Ci siamo occupati, in generale, del processo sociale dell'esperienza e del comportamento nella misura in cui esso si manifesta nel suscitare, per mezzo dell'atto di un organismo, un aggiustamento a quell'atto medesimo nell'atto di risposta di un altro organismo. Abbiamo visto che la natura del significato è intimamente associata al processo sociale che soltanto a questa condizione può manifestarsi, e che il significato implica una triplice relazione fra le varie fasi dell'atto sociale, inteso come il contesto nel quale esso nasce e si sviluppa: una relazione del gesto di un organismo alla

risposta aggiustiva di un altro organismo (anch'esso implicato in quel determinato atto sociale), e al compimento di quel determinato atto, una relazione, insomma, per la quale il secondo organismo risponde al gesto del primo in quanto indicativo o implicante il completamento di quel determinato atto. Per esempio, la risposta del pulcino al chiocciare della madre è una risposta al significato del richiamo materno: questo si riferisce a un pericolo o al cibo e per il pulcino possiede questo significato particolare e inconfondibile.

Il processo sociale, in quanto implicante la comunicazione, è in un certo senso responsabile della comparsa di nuovi oggetti nel campo esperienziale degli organismi individuali implicati in quel processo. I processi organici o le risposte in un certo senso costituiscono gli oggetti di cui essi sono rispettivamente risposte. In altre parole, ogni organismo biologico è in qualche modo responsabile dell'esistenza (nel senso dei significati che questi posseggono per esso) degli oggetti ai quali esso risponde in termini fisiologici o chimici. Per esempio, non esisterebbe cibo, non esisterebbe alcun oggetto commestibile, se non esistessero organismi capaci di digerirli. Similmente, il processo sociale costituisce, in un certo senso, gli oggetti a cui esso risponde o per i quali esso rappresenta un aggiustamento. In altre parole, gli oggetti sono costituiti in termini di significati nell'ambito del processo sociale dell'esperienza e del comportamento, attraverso il reciproco aggiustamento delle risposte o delle azioni dei vari organismi individuali che partecipano a quel processo, un aggiustamento reso possibile dalla comunicazione che assume la forma di una conversazione di gesti, nelle prime fasi evolutive del processo, e di linguaggio in quelle successive.

La consapevolezza o la coscienza non è necessaria ai fini della presenza del significato nel processo dell'esperienza sociale. Un gesto di un organismo in qualunque atto sociale suscita una risposta da parte di un altro organismo che sia direttamente interessato all'azione del primo organismo e alla sua realizzazione. Un gesto è il simbolo del risultato di un particolare processo sociale di un organismo (dell'organismo che lo compie) nella misura in cui esso trova una risposta in qualche altro organismo (a sua volta implicato in quell'atto) che sta quindi ad indicare tale risultato. Il meccanismo del significato è perciò presente nell'atto sociale, prima della comparsa della coscienza o della consapevolezza del significato stesso. L'atto o la risposta aggiustiva del secondo organismo conferisce al gesto del primo organismo il significato che esso effettivamente possiede.

La simbolizzazione costituisce gli oggetti non ancora costituiti, oggetti



che non possono esistere al di fuori del contesto di relazioni sociali in cui si verifica la simbolizzazione. Il linguaggio non simboleggia semplicemente una situazione o un oggetto che esista precedentemente: esso rende possibile l'esistenza o la comparsa di quella situazione od oggetto particolari, in quanto fa parte del meccanismo per mezzo del quale quella situazione o quell'oggetto viene creato. Il processo sociale mette in relazione le risposte di un individuo coi gesti di un altro e col loro significato ed è perciò responsabile della nascita e dell'esistenza di nuovi oggetti nella situazione sociale, di oggetti che dipendono o sono costituiti da tali significati. Di conseguenza, il significato non deve essere considerato, in sostanza, come uno stato di coscienza, o come una serie di relazioni organizzate preesistenti o esistenti mentalmente al di fuori del campo di esperienza di cui entrano a far parte: al contrario, esso deve essere concepito oggettivamente, in quanto dotato di compiuta esistenza all'interno di questo stesso campo.<sup>13</sup> La risposta di un organismo al gesto di un altro è, in qualunque atto sociale, il significato di quel gesto ed è altresì responsabile, in un certo senso, della comparsa o della nascita del nuovo oggetto – o nuovo contenuto di un vecchio oggetto – al quale il gesto in questione si riferisce, attraverso la realizzazione dell'atto sociale particolare di cui esso costituisce una fase iniziale. Infatti torno a ripeterlo, gli oggetti vengono essenzialmente costituiti nel processo sociale dell'esperienza, attraverso la comunicazione e il reciproco aggiustamento del comportamento fra gli organismi individuali che sono coinvolti in tale processo e che lo producono. Come nella scherma la parata è un'interpretazione della stoccata, così, nell'atto sociale, la risposta aggiustiva di un organismo al gesto di un altro rappresenta l'interpretazione di quel gesto da parte dell'organismo, cioè contiene il significato di quel gesto.

Al livello dell'autocoscienza questo gesto diventa un simbolo, un simbolo significativo. Comunque, l'interpretazione dei gesti non è fondamentalmente un processo della mente o implicante la partecipazione della mente: essa è un processo esterno, palese, fisico o fisiologico che si attua compiutamente nel campo dell'esperienza sociale. Il significato può essere descritto, spiegato o definito in termini di simboli o di linguaggio nella sua fase più elevata e complessa di sviluppo (la fase che esso raggiunge nell'esperienza umana), ma il linguaggio in sé non fa altro che enucleare dal processo sociale una situazione che esiste già in esso logicamente o in modo implicito. Il simbolo di linguaggio è semplicemente un gesto significativo o cosciente.

A questo punto è necessario fissare bene due punti: 1) il processo sociale

è responsabile, attraverso la comunicazione che esso rende possibile fra gli individui che vi partecipano, della comparsa di tutta una serie di oggetti di natura nuova che esistono in funzione di esso (oggetti, cioè, di “senso comune”); 2) il gesto di un organismo e la risposta aggiustiva di un altro organismo a tale gesto, nel contesto di un determinato atto sociale, rivelano la relazione che esiste fra il gesto, inteso come l’inizio di quel determinato atto sociale, e il compimento o la risultante dell’atto stesso a cui il gesto si riferisce. Questi sono due aspetti logici fondamentali e complementari del processo sociale.

Il risultato di ogni atto sociale è nettamente separato dal gesto che lo indica attraverso la risposta di un altro organismo a tale gesto, una risposta che mira al risultato dell’atto nei termini in cui esso viene indicato dal gesto medesimo. Tale situazione esiste – sussiste completamente – al livello non mentale, non cosciente, anteriormente all’analisi che di essa potrà essere fatta al livello mentale e cosciente. Dewey afferma che il significato nasce attraverso la comunicazione.<sup>14</sup> Questa definizione si riferisce al contenuto originato dal processo sociale, si riferisce non alle idee vuote o alle parole stampate in sé, ma al processo sociale che è stato così grandemente responsabile dell’esistenza degli oggetti che costituiscono l’ambiente quotidiano in cui viviamo: un processo, insomma, nel quale la comunicazione svolge una funzione di fondamentale importanza. Tale processo può dare origine a questi oggetti di natura nuova, solo nella misura in cui esso renda possibile la comunicazione fra gli organismi individuali che vi sono implicati. E questo processo è responsabile della loro esistenza, come dire dell’esistenza di tutto il mondo degli oggetti del senso comune, in quanto esso determina, condiziona e rende possibile la loro astrazione dalla struttura totale degli eventi, come identità rilevanti per il comportamento sociale di tutti i giorni. In questo senso essi esistono solo in funzione di quel comportamento. Nello stesso modo, in una fase successiva e più avanzata del suo sviluppo, la comunicazione è responsabile dell’esistenza dell’intero campo degli oggetti scientifici in quanto identità astratte dalla struttura totale degli eventi in virtù della loro rilevanza per scopi scientifici.

Come abbiamo visto, la struttura logica del significato va rintracciata nella triplice relazione del gesto con la risposta e con la risultante di un determinato atto sociale. La risposta, da parte del secondo organismo, al gesto del primo, rappresenta l’interpretazione e rivela il significato di quel gesto in quanto indicativo della risultante dell’atto sociale da esso iniziato e nel quale entrambi gli organismi risultano pertanto implicati. La triplice o triadica relazione fra il gesto, la risposta aggiustiva e la risultante dell’atto

sociale iniziato dal gesto, è la base del significato. Infatti, l'esistenza del significato dipende dal fatto che la risposta aggiustiva del secondo organismo, sia diretta verso la risultante di un determinato atto sociale iniziato e indicato dal gesto del primo organismo. Perciò, la base del significato esiste oggettivamente nella condotta sociale o nella natura considerata in funzione di tale condotta. Il significato è il contenuto di un oggetto dipendente dalla relazione di un organismo o di un gruppo di organismi con esso. Esso non è essenzialmente o primariamente un contenuto psichico (un contenuto della mente o della coscienza) in quanto non deve essere necessariamente del tutto cosciente e non lo è, di fatto, sino a che i simboli significativi non si sono sviluppati nel processo dell'esperienza sociale umana. Solo quando si viene identificando con questi simboli, il significato diventa cosciente. Il significato di un gesto compiuto da un organismo è dato dalla risposta aggiustiva di un altro organismo nei suoi riguardi in quanto indicativa della risultante dell'atto sociale da esso iniziato, mentre la risposta aggiustiva del secondo organismo è a sua volta diretta verso, o collegata con, il completamento di quel determinato atto. In altre parole, il significato implica un rapporto del gesto di un organismo con la risultante dell'atto sociale da esso indicata o iniziata, e a cui risponde in termini aggiustivi e in diretto riferimento un altro organismo. E la risposta aggiustiva dell'altro organismo è proprio il significato del gesto in questione.

I gesti possono essere sia coscienti (significativi) che non coscienti (non significativi). La conversazione di gesti non è significativa al di sotto del livello umano poiché non è cosciente, cioè non è *autocosciente* (sebbene sia cosciente nel senso di implicare sentimenti o sensazioni). Un animale messo a confronto con una forma umana, nell'atto di indicare o di rivelare un significato all'altra forma, non indica né rivela la stessa cosa o lo stesso significato che indica o rivela a se stesso. Esso infatti non possiede né mente né pensiero e perciò non c'è, in questo caso, significato nel senso genuino di autocoscienza. Un gesto non è significativo quando la risposta ad esso da parte di un altro organismo non indica all'organismo che lo compie il significato della risposta dell'altro organismo.<sup>15</sup>

Ci si è travagliati a lungo e con molte sottigliezze sul problema del significato. Non è necessario, per cercare di risolvere questo problema, fare ricorso agli stati psichici, in quanto la natura del significato, come abbiamo visto, risulta implicita nella struttura dell'atto sociale e nelle relazioni fra le sue tre componenti individuali fondamentali, cioè nella relazione triadica di un gesto di un individuo, la risposta a quel gesto da parte di un secondo individuo e il completamento dell'atto sociale particolare iniziato dal gesto

del primo organismo. Inoltre, il fatto che la natura del significato risulti così essere implicita nella struttura dell'atto sociale, fa apparire ancora più necessario prendere le mosse, in psicologia sociale, dall'assunzione preliminare dell'esistenza di un continuo processo sociale di esperienza e di comportamento, nel quale ogni singolo gruppo di individui umani sia implicato e dal quale dipenda l'esistenza e lo sviluppo della mente, del sé e dell'autocoscienza di tutti questi individui.

## 12. L'UNIVERSALITÀ

La nostra esperienza è portata a riconoscere o a rinvenire gli aspetti tipici e ciò è fondamentale per costruire un'adeguata teoria del significato quanto lo è l'elemento della particolarità. Per esempio, non ci sono soltanto diversi tipi di rosso distinti nella loro singolarità, ma esiste altresì nell'esperienza un rosso che è sempre identico, a patto che l'esperienza abbia incontrato qualche altra specie di rosso. Si può isolare il rosso come sensazione e in tal caso esso è transitorio; ma oltre a questo carattere transitorio c'è qualcosa che noi chiamiamo universale, qualcosa che gli conferisce un significato. L'evento è rappresentato da un colore, da un rosso, una certa specie di rosso, e ciò è qualcosa che non ha carattere transitorio nella definizione del colore stesso. Se passiamo da contenuti particolari di questo tipo ad altri oggetti, come una sedia, un albero, un cane, vi troviamo qualcosa che è distinguibile dall'oggetto, dalla pianta o dall'animale particolari che abbiamo intorno. Ciò che riconosciamo in un cane non è l'insieme degli elementi sensibili ma piuttosto il carattere di essere un cane, e, a meno di non avere qualche ragione d'interesse per questo cane in particolare o qualche problema relativo, ad esempio, alla sua proprietà o all'eventualità che esso ci aggredisca, il nostro rapporto verso l'animale è il rapporto verso un universale, verso un cane qualsiasi. Se una persona vi domanda che cosa avete visto rispondete di aver visto un cane. Non sapreste dirne il colore: si trattava di un cane in generale e basta.

Si rivela qui un significato che è dato dall'esperienza stessa, ed è proprio questo significato o carattere universale che viene considerato difficilmente spiegabile in termini di psicologia comportamentistica. Quando si registra una risposta verso un animale come un cane, si tratta sia di una risposta di riconoscimento che di una risposta verso un oggetto della realtà circostante. Tale risposta di riconoscimento è qualcosa di universale e non di particolare. Può questo fattore essere definito in termini comportamentistici? Naturalmente non c'interessano le implicazioni

filosofiche, non c'interessa la metafisica del cane ma soltanto il problema del riconoscimento che potrebbe manifestarsi nei riguardi di qualunque altro animale dello stesso tipo. Ora, esiste nella nostra natura una risposta di carattere così universale da poter essere messa in relazione con il riconoscimento di ciò che noi chiamiamo l'universale? È la possibilità di una definizione comportamentistica di questo tipo che tenterò di delineare.

Il sistema nervoso centrale non presenta soltanto una serie di automatismi, cioè certe inevitabili reazioni a determinati stimoli specifici, come nel caso di ritrarre la mano dal termosifone bollente o di fare un salto a causa di un grido forte e acuto che ci sorprenda alle spalle. Il sistema nervoso fornisce il meccanismo, non solo per questo determinato tipo di condotta ma anche per riconoscere un oggetto al quale ci accingiamo a rispondere e tale riconoscimento può essere definito come una risposta capace di manifestarsi verso ognuno di un certo gruppo di stimoli. Per fare un esempio, se uno deve battere un chiodo e, cercando il martello, non lo trova al suo posto, egli non perderà tempo a cercarlo ma si servirà di qualcos'altro, un mattone o una pietra, che abbia il peso necessario per conficcare il chiodo. Qualsiasi cosa a portata di mano che serva allo scopo diventerà un martello. In questo caso, la risposta che implica l'utilizzazione di un oggetto pesante è un universale.<sup>16</sup> Se l'oggetto provoca quella particolare risposta, a prescindere dal suo carattere specifico, si può dire che possenga un carattere universale. Si tratta di qualcosa che può essere riconosciuta proprio per questo carattere, nonostante le variazioni che sono implicite nei singoli casi individuali.

Ora, può esistere nel sistema nervoso centrale un meccanismo capace di dare, se messo in moto, questo unico tipo di risposta, per quanto varie possano essere le condizioni? Può esistere un meccanismo di carattere sufficientemente complicato da rappresentare gli oggetti della nostra esperienza, oggetti che hanno dimensioni non solo spaziali ma anche temporali? Un oggetto come una melodia, un tono, ha carattere unitario: basta udire le prime note per rispondere ad esso nel suo insieme. Si ritrova questa unità in certe biografie che trattano della vita di un uomo dalla nascita alla morte e che mostrano tutti gli aspetti dello sviluppo dell'individuo e i cambiamenti che si registrano nella sua carriera. Ebbene, esiste nel sistema nervoso centrale qualcosa che corrisponda ai caratteri peculiari di un oggetto, in modo tale da consentirci di dare una spiegazione comportamentistica di oggetti così complicati come una melodia o una vita? La complicazione in sé non presenta serie difficoltà poiché il sistema nervoso centrale possiede un numero quasi infinito di elementi e di possibili combinazioni; il problema, semmai, è quello di stabilire se nel

sistema nervoso centrale esista una struttura capace di esprimere un tipo di risposta, che rappresenti per noi il carattere dell'oggetto riconosciuto in termini distinti da quelli delle semplici sensazioni. Il riconoscimento implica sempre un qualcosa che può essere rinvenuto in un numero indefinito di oggetti. Può accadere di avvertire per una volta un colore, intendendo per "colore", in questo caso, un rapporto immediato delle onde luminose con la retina di un sistema nervoso normale. Una volta fatta, tale esperienza può anche non ripetersi più. Tuttavia qualcosa è stato riconosciuto, si è presentato nell'esperienza un carattere universale che implica almeno un numero infinito di ripetizioni. Ebbene, ciò è stato considerato inconciliabile con una definizione o una spiegazione comportamentistica. Il compito di una psicologia comportamentistica è quello di definire il carattere di un'esperienza in termini di risposta. Si può affermare che non esiste una risposta universale ma solo una risposta rivolta ad un oggetto particolare. Al contrario, nella misura in cui la risposta si esprime in riferimento al mattone, alla pietra o al martello, si esprime nella forma della risposta un universale che corrisponde a tutta una serie di particolari, e i particolari possono essere infiniti anche se debbono possedere certi determinati caratteri in riferimento alla risposta. Il rapporto fra questa risposta e un numero infinito di stimoli è proprio il rapporto configurato in ciò che noi definiamo come "riconoscimento". Quando usiamo il termine "riconoscimento" possiamo voler significare nient'altro che l'attenzione rivolta ad un oggetto che serva a questo scopo particolare; ciò che intendiamo dire in generale è che il carattere dell'oggetto che serve da stimolo al suo riconoscimento è presente nella nostra esperienza. In questo modo possiamo ottenere qualcosa che è universale rispetto ai vari particolari in esso contenuti. Ritengo sia possibile riconoscere in ciascuna abitudine ciò che corrisponde a stimoli differenti; la risposta è universale e lo stimolo è particolare. Fino a che tale elemento serve da stimolo ed evoca tale risposta è possibile affermare che il particolare rientra in questo universale. Questa è la definizione data dalla psicologia comportamentistica alla forma universale in rapporto al caso particolare.

La questione seguente è piuttosto un problema di sfumature e di gradi e riguarda oggetti più complessi come una sinfonia o una vita con tutte le loro variazioni e i loro armonici contrasti. Quando un critico musicale discute un oggetto così complesso come una sinfonia, possiamo dire che nel sistema nervoso centrale esiste qualcosa che corrisponde all'oggetto preso in considerazione dal critico? Oppure prendiamo la biografia di un grand'uomo come Lincoln o Gladstone e uno storico, per esempio Morley, che si accinga a considerare una vita intera di questo tipo con tutto

l'infinito numero di elementi che la compongono. Si può affermare che lo storico abbia nel suo sistema nervoso centrale un oggetto che corrisponda all'atteggiamento di riconoscere Gladstone in tutti i suoi cambiamenti come lo stesso, immutabile Gladstone? Sarebbe possibile, a patto di possedere un meccanismo capace di simili operazioni, estrarre nella mente dello storico ciò che corrisponde a Gladstone? E in che cosa consisterebbe, ammesso di poter realizzare un simile meccanismo? Certamente non troveremmo una risposta sola di fronte al nome di Gladstone. In un certo senso, ciò che troveremmo dovrebbe rappresentare tutte le connessioni presenti nell'esperienza dello storico e tali da implicare un'analogia con quelle avvenute nella vita di Gladstone. Deve esserci una sorta di unità, un'unità tale da esprimere, da qualunque punto essa venga esaminata, tutti gli altri elementi concordi dell'esperienza su Gladstone posseduta dallo storico. Essa può illuminare ogni fase del suo carattere mettendo in evidenza ognuna delle situazioni in cui compare Gladstone. Tutto questo meccanismo deve essere potenzialmente presente nel sistema nervoso centrale di Morley nel corso di una simile caratterizzazione di Gladstone.

Tale meccanismo è estremamente complesso ma anche il sistema nervoso centrale è complesso oltre ogni possibilità di definizione. Esso rappresenta dimensioni non solo spaziali ma anche temporali. Può rappresentare un'azione ritardata, un'azione dipendente da una reazione precedente; e questa seconda reazione può a sua volta influenzare nel suo inizio, e prima di manifestarsi esplicitamente, la reazione precedente. Nella struttura del sistema nervoso centrale possiamo perciò supporre l'esistenza di una dimensione spaziale, come quella di una melodia o il riconoscimento delle note e della loro distanza reciproca in un ordine di scala, mentre la nostra valutazione di tali note risulta direttamente influenzata dall'inizio della nostra risposta alle note successive, come se ci aspettassimo una specie di conclusione prestabilita. Se volessimo chiarirci il modo in cui tale aspettativa si configura nella nostra esperienza, avremmo difficoltà a spiegarcela in termini di comportamento; tuttavia ci rendiamo conto che tale esperienza è determinata dalla nostra prontezza nel rispondere alle note successive e che tale prontezza non può esercitarsi senza che le note stesse siano presenti. Il modo in cui ci apprestiamo a rispondere a un finale in tono maggiore o minore (*major or minor ending*), determina la nostra valutazione delle note attuali. È questo atteggiamento a conferire carattere peculiare a tutte le nostre valutazioni delle opere musicali di vasto respiro. Il giudizio iniziale è condizionato dal nostro atteggiamento verso ciò che deve seguire. Questa fase della nostra esperienza è stata illustrata da James nella sua discussione del carattere sensoriale di congiunzioni come "e",

“ma” e “sebbene”. Se fate un’affermazione preliminare e aggiungete “ma”, ciò basterà a determinare l’atteggiamento dell’ascoltatore verso ciò che state per dire. Egli non sa ciò che vi accingete ad esporre ma è tuttavia prevenuto da questa specie di eccezione. La sua conoscenza non è di tipo riflessivo ma si caratterizza piuttosto come un atteggiamento. Esiste un atteggiamento “ma”, un atteggiamento “se” e un atteggiamento “sebbene”. Sono questi gli atteggiamenti che noi assumiamo verso l’inizio di una melodia, verso il ritmo contenuto nella poesia e sono proprio essi a condizionare la struttura di ciò di cui ci stiamo occupando. Noi assumiamo certi atteggiamenti verso una colonna eretta o verso i suoi supporti e basta che si riceva una suggestione di tali oggetti perché in noi vengano suscitati questi particolari atteggiamenti. L’artista e lo scultore giocano su questi atteggiamenti così come fa il musicista. Attraverso l’indicazione degli stimoli ciascuno è in grado di presentare di riflesso la complessità di una risposta. Ebbene, se uno è capace di presentare un certo numero di queste complessità e di riflettere in modo multiforme tutti questi atteggiamenti raccolti in armonia, egli provoca una risposta estetica che noi giudichiamo bella. È questa armonizzazione delle complessità della risposta a costituire la bellezza dell’oggetto. Ci sono stimoli differenti che suscitano un numero indefinito di risposte e la natura di ognuna di queste viene riflessa nella nostra esperienza immediata e armonizzata con la natura di ciascuna delle altre. Le fasi ulteriori dell’esperienza possono essere presenti nell’esperienza immediata che le influenza. Dato, quindi, un sistema nervoso centrale sufficientemente complicato, possiamo rinvenire un numero indefinito di risposte le quali possono essere, oltre che immediate, anche ritardate e come tali capaci di influenzare già la condotta presente.

Siamo perciò in grado di rinvenire nel sistema nervoso centrale, in un certo senso, ciò che corrisponde agli oggetti complessi con il loro significato un po’ vago e indefinito, mentre fanno parte della nostra esperienza attuale (oggetti complessi non solo dal punto di vista spaziale ma anche temporale). Quando rispondiamo ad una fase qualunque di questi oggetti, tutti gli altri valori entrano prontamente a farne parte conferendole il significato intellettuale ed emotivo particolare che le è proprio. Non vedo la ragione per la quale non si dovrebbe, perciò, rinvenire nell’organizzazione dell’atteggiamento, quale ci appare nel sistema nervoso centrale, ciò che è universale e a cui ci riferiamo come al significato dell’oggetto. Il rispondere ad un numero indefinito di stimoli reciprocamente variati è qualcosa che ci fornisce la chiave del rapporto universale-particolare e la complessità dell’oggetto può essere indefinitamente grande come lo sono gli elementi del sistema nervoso



centrale che rappresentano le possibili combinazioni temporali e spaziali della nostra condotta. Possiamo quindi legittimamente parlare di un certo tipo particolare di risposta che un Morley può esprimere verso un Gladstone, una risposta che può manifestarsi nel sistema nervoso centrale considerato in tutta la sua complessità.

[Finora ci siamo soffermati sull'universalità o generalità della risposta contrapposta alla particolarità dello stimolo che la evoca. Ora volgiamo la nostra attenzione alla dimensione sociale dell'universalità].

Il pensiero si esprime in termini di universali e l'universale è un'entità distinguibile dall'oggetto per mezzo del quale noi pensiamo l'universale stesso. Quando pensiamo ad una vanga, il nostro pensiero non si riferisce puntualmente a questa o a quella vanga particolare. Ora, se noi pensiamo alla vanga come universale deve pur esistere qualcosa che costituisce l'oggetto del nostro pensiero e che tuttavia non compare esplicitamente nella situazione particolare che rappresenta l'occasione del nostro pensiero. Il pensiero trascende tutte le situazioni particolari. È allora necessario ricorrere al concetto dell'esistenza di queste entità, essenze o sostanze (*subsistents*) per spiegare il pensiero? I realisti moderni sono di questa opinione. La risposta di Dewey sembra in definitiva questa: noi abbiamo isolato, tramite la funzione astraente dell'attenzione, certe caratteristiche delle vanghe che sono irrilevanti per le singole vanghe differenti, sebbene tali caratteristiche abbiano la loro esistenza o modo d'essere in queste vanghe particolari. Tali caratteristiche che ricorrono in ogni vanga in quanto tale sono perciò irrilevanti nei riguardi di ognuna di esse presa singolarmente. Possiamo spingerci oltre, dicendo che queste caratteristiche sono irrilevanti per quanto riguarda i casi particolari. In altre parole, esse sono irrilevanti per il tempo e possono essere definite come oggetti eterni o entità. Tuttavia, soggiunge Dewey, tale irrilevanza di queste caratteristiche di fronte al tempo nel nostro pensiero non astrae il loro essere dalle vanghe particolari... Dewey è d'accordo con i realisti prima menzionati sul fatto che il significato non risiede nella parola in sé: egli insomma non è un nominalista. Tuttavia, egli insiste nel dire che il significato risiede nella vanga come una caratteristica che si è costituita grazie alla natura sociale del pensiero. Suppongo che si possa dire, usando una terminologia corrente, che i significati sono emersi nel corso dell'esperienza sociale, nello stesso modo in cui i colori sono emersi nell'esperienza degli organismi insieme all'apparato visivo.<sup>17</sup>

Il significato in quanto tale, cioè l'oggetto del pensiero, sorge nell'esperienza attraverso la stimolazione che l'individuo esercita su se

stesso, nel senso di assumere l'atteggiamento dell'altro nella sua reazione verso l'oggetto. Il significato è ciò che può essere indicato agli altri mentre viene contemporaneamente indicato dal medesimo processo all'individuo stesso che lo indica. Nella misura in cui l'individuo indica a se stesso il significato nell'assunzione del ruolo altrui, egli occupa la prospettiva altrui e siccome egli lo indica all'altro dalla sua prospettiva, e nel fare ciò il significato resta identico, esso deve poter avere differenti prospettive pur restando il medesimo. Il significato deve essere perciò un universale, almeno nell'identità che appartiene alle differenti prospettive organizzate nell'unica prospettiva originaria; inoltre, nella misura in cui il principio di organizzazione ammette anche altre prospettive oltre a quelle attualmente presenti, l'universalità deve essere indefinitamente estesa dal punto di vista logico. L'universalità corrispondente sul piano della condotta è tuttavia limitata all'irrelevanza delle differenze fra le diverse prospettive, nei riguardi delle caratteristiche che sono indicate dai simboli significativi effettivamente usati, cioè dai gesti che indicano all'individuo che li impiega, il significato da essi assunto rispetto agli altri individui a cui essi servono come stimoli appropriati nel processo cooperativo.<sup>18</sup>

Il gesto significativo o simbolo presuppone sempre, per avere un significato, il processo sociale di esperienza e di comportamento in cui esso nasce; ovvero, come dicono i logici, è sempre implicito un universo di discorso, inteso come il contesto o il campo entro il quale i gesti significativi o simboli trovano di fatto il loro significato. Questo universo di discorso è costituito da un gruppo di individui che coadiuvano e partecipano a un comune processo sociale d'esperienza<sup>19</sup> e di comportamento nel cui ambito questi gesti o simboli hanno gli stessi significati, o significati comuni per tutti i membri di quel gruppo, sia che gli individui li esprimano o li indirizzino ad altri individui, sia che gli individui rispondano ad essi esplicitamente, in quanto espressi o a loro indirizzati da altri individui. Un universo di discorso è semplicemente un sistema di significati comuni o sociali.<sup>20</sup>

L'universalità o l'impersonalità del pensiero e della ragione sono, dal punto di vista comportamentistico, il risultato del processo per il quale l'individuo assume gli atteggiamenti degli altri nei suoi riguardi e viene finalmente cristallizzando questi atteggiamenti particolari in un unico atteggiamento o punto di vista che può essere definito come quello dell'"altro generalizzato".

Gli universali (sia in termini logici che metafisici) sono costituiti semplicemente da queste guise alternative di comportamento, in un numero

indefinito di differenti condizioni o situazioni particolari, guise che sono più o meno identiche per un numero indefinito di individui normali. Gli universali sono senza significato, al di fuori degli atti sociali in cui essi sono implicati e dai quali unicamente essi derivano appunto il loro significato.<sup>21</sup>

### 13. LA NATURA DELL'INTELLIGENZA RIFLESSIVA

Trattando del tipo di inibizione temporanea dell'azione che esprime il pensiero o nella quale sorge la riflessione, abbiamo presentato nell'esperienza dell'individuo, a titolo di provvisoria anticipazione e per quanto riguardava la relativa selezione operata dall'individuo nei loro riguardi, le differenti possibilità o alternative di azione futura che gli si presentano nell'ambito di una determinata situazione sociale, cioè i modi differenti o alternativi di completamento del particolare atto sociale in cui l'individuo è implicato o che egli ha già iniziato. La riflessione o il comportamento riflessivo sorge solo in condizioni di autocoscienza, rendendo possibile all'organismo individuale il controllo intenzionale e l'organizzazione della propria condotta in riferimento al suo ambiente sociale e fisico, cioè in rapporto alle varie situazioni sociali e fisiche in cui esso si trova implicato e verso le quali è portato a reagire. L'organizzazione del sé rappresenta semplicemente l'organizzazione, da parte dell'organismo individuale, della serie di atteggiamenti verso il proprio ambiente sociale (e verso se stesso dal punto di vista di quel particolare ambiente o in quanto elemento funzionante nei processi di esperienza sociale e di comportamento che costituiscono tale ambiente) che esso è in grado di assumere. È d'importanza essenziale che questa intelligenza riflessiva venga considerata dal punto di vista del comportamentismo sociale.

Dicevo poco fa che, nella nostra definizione del significato di un oggetto, è implicito qualcosa di più della semplice risposta, per quanto complessa essa possa essere. Possiamo rispondere ad una frase musicale e nell'esperienza può non esserci altro al di fuori di tale risposta: in altre parole possiamo non essere capaci di dire perché rispondiamo e a che cosa rispondiamo. Il nostro atteggiamento può essere semplicemente quello di chi ama quel determinato genere di musica e non altri. La maggior parte dei nostri riconoscimenti sono di questo tipo. Prendiamo il libro che ci piace ma non sapremmo definire il carattere del libro. Probabilmente sapremmo descrivere meglio l'espressione di una persona incontrata per la prima volta che quella dei nostri più intimi amici. Con gli amici possiamo avviare la

conversazione appena li abbiamo di fronte senza avere bisogno di indagare sul loro conto. Viceversa, se cerchiamo di identificare una persona che ci è stata descritta, la esaminiamo accuratamente per accertarci che essa corrisponda alla descrizione fornitaci. Con una persona che ci sia familiare facciamo conversazione senza pensare a queste cose. La maggior parte dei processi di riconoscimento non implica questa identificazione delle caratteristiche che ci permettano di identificare gli oggetti. Può capitarci di dover descrivere una persona e ci accorgiamo di non poterlo fare, tanto diretta e stretta è la conoscenza che ne abbiamo. Può essere necessario cogliere certi dettagli e allora se assumiamo un atteggiamento critico dobbiamo arrivare a chiarirci che cosa c'è, nell'oggetto, che riesce a suscitare una risposta tanto complessa. Quando facciamo ciò noi arriviamo a dare una definizione della natura dell'oggetto o, se volete, ne cogliamo il significato. Dobbiamo indicare a noi stessi che cosa è a provocare questa particolare risposta. Per esempio, noi riconosciamo una persona a causa delle caratteristiche del suo fisico. Se una persona di questo tipo entrasse nella stanza con i segni di una grande trasformazione dovuta a una lunga malattia o all'esposizione al sole tropicale, gli amici non sarebbero in grado di riconoscerla immediatamente. Ci sono certi elementi che ci permettono di riconoscere un amico. Può capitarci di dovere estrarre le caratteristiche che rendono possibile il riconoscimento per poterle indicare a qualcuno oppure a noi stessi. Può accadere altresì, di dover determinare quali siano gli stimoli che suscitano una risposta di carattere così complesso. Spesso è un'impresa molto difficile, come si riscontra nel campo della critica musicale. Tutta una platea può essere trascinata da una composizione musicale e magari nessuna persona sarà capace di definire, che cosa ci sia di tanto efficace in essa da suscitare una tale particolare risposta o di descrivere le varie reazioni mostrate dagli individui presenti. È una dote rara quella di poter analizzare un oggetto di questo genere sapendo cogliere lo stimolo particolare che è responsabile di un'azione tanto complessa.

Ciò che mi preme considerare è il processo attraverso il quale vengono indicate le caratteristiche che provocano la risposta. Gli animali inferiori all'uomo rispondono a certe caratteristiche con una finezza che è sconosciuta alle possibilità umane, come avviene per l'odore nel caso del cane. Però, è al di là delle possibilità di un cane, indicare ad un altro cane l'essenza di un odore percepito o di spingerlo a cogliere lo stesso odore. Un uomo, invece, può dire in che modo è possibile identificare un altro uomo, indicando le caratteristiche che determineranno una certa risposta. È tale capacità a distinguere in modo assoluto l'intelligenza di un essere riflessivo come l'uomo da quella degli animali inferiori per quanto intelligenti

possano essere. Generalmente, diciamo che l'uomo è un animale razionale e che gli animali inferiori non lo sono. Ciò che mi propongo di dimostrare, almeno in termini di psicologia comportamentistica, è che quando facciamo una tale distinzione abbiamo in mente l'indicazione di quelle caratteristiche che portano allo stesso tipo di risposta che noi diamo verso un oggetto. La precisazione delle caratteristiche che portano alla risposta è proprio ciò che distingue un poliziotto da un segugio nell'inseguimento di un uomo. Si tratta di due tipi d'intelligenza, ognuno specializzato: il *detective* non potrebbe fare ciò che fa il segugio, così come il segugio non sarebbe in grado di fare ciò che fa il poliziotto. Ebbene, la superiorità dell'intelligenza del *detective* su quella del segugio sta in questa capacità di indicare le caratteristiche particolari che lo porteranno alla risposta di catturare l'uomo.<sup>22</sup>

Un comportamentista potrebbe spiegare in questi termini il processo della ragione. Quando ragionate, voi indicate a voi stessi le caratteristiche che evocano certe risposte, e questo è tutto ciò che fate. Se avete l'angolo e un lato potete determinare l'area di un triangolo: date certe caratteristiche, certe risposte vengono immancabilmente indicate. Ci sono poi altri processi, non esattamente razionali, sulla base dei quali potete costituire nuove risposte fondandovi sulle vecchie. Potete raccogliere risposte presenti in altre reazioni e riunirle insieme. Un libro di istruzioni può fornire una serie di stimoli che portano ad una certa serie di risposte e voi date loro un risalto particolare fra le vostre altre risposte complesse, forse perché esse non sono mai state distinte nettamente in precedenza. Quando scrivete con una macchina da scrivere può darsi che abbiate presenti le istruzioni sul modo di usarla correttamente. Potete, altresì, costruirvi un'ottima tecnica da utilizzare, ma anch'essa è un processo che continua a implicare l'indicazione degli stimoli capaci di provocare le varie risposte. Voi unificate stimoli che non sono mai stati uniti in passato e di conseguenza essi portano con sé delle risposte composte. All'inizio può trattarsi di una risposta non ben precisata e allora deve essere liberata dalle risposte avute in passato. Il modo in cui reagite verso il raddoppiamento delle lettere mentre scrivete a mano è diverso da quello in cui reagite scrivendo a macchina. Fate degli errori poiché le risposte da voi utilizzate sono state differenti e si sono combinate con tutta una serie di altre risposte. A volte un professore di disegno potrà far disegnare gli allievi con la sinistra invece che con la destra, poiché le abitudini legate alla mano destra sono molto difficili da perdersi. Questo è quanto voi fate quando vi comportate in modo razionale: indicate a voi stessi quali sono gli stimoli che susciteranno una risposta complessa e a seconda degli stimoli

determinate di conseguenza il genere complessivo di risposta che seguirà. Ora, essere capaci di indicare alle altre persone, oppure a voi stessi tali stimoli, è ciò che noi definiamo condotta razionale in quanto distinta dall'intelligenza non ragionativa degli animali inferiori e da una gran parte della nostra stessa condotta.

L'uomo si distingue per quella capacità di analisi del campo della stimolazione che gli consente di discernere uno stimolo da un altro e di mirare, così, direttamente alla risposta che appartiene allo stimolo particolare prescelto, astraendolo dagli altri e ricombinandolo con gli altri. Non potete arrestare questo processo. Voi notate certi elementi e ciascuno di essi sviluppa una determinata risposta: il vostro compito consiste nel tendere alla realizzazione di questi processi di risposta facendo attenzione agli stimoli. L'uomo è non solo in grado di combinare le risposte già presenti, cosa che riesce possibile anche agli animali inferiori all'uomo, ma può anche intervenire su queste attività e scomporle, prestando attenzione a singoli elementi specifici, attuando le risposte che si riferiscono a questi stimoli particolari e combinandole quindi insieme fino a costruire un altro atto. È questo processo a cui facciamo riferimento quando parliamo di apprendere o d'insegnare a una persona a fare qualcosa. In quest'ultimo caso non fate altro che indicarle certe fasi specifiche o certe caratteristiche dell'oggetto che sono destinate a provocare certi tipi particolari di risposte. In termini generali siamo soliti definire questa operazione, dicendo che la coscienza accompagna solo i processi sensoriali e non quelli motori. Noi possiamo controllare direttamente soltanto i processi sensoriali, non quelli motori; noi possiamo prestare attenzione ad un elemento particolare nel campo e così facendo, e mirando alla realizzazione dello stimolo relativo, siamo capaci di controllare la risposta. È in questo modo che raggiungiamo il controllo delle nostre azioni; noi non controlliamo direttamente la nostra risposta seguendo unicamente i sentieri motori.

Le forme inferiori non sono dotate di alcuna capacità di prestare attenzione ad un elemento analizzato del campo della stimolazione che consentirebbe loro di controllare la risposta. Viceversa, un individuo umano può dire a una persona: «guarda qui, osserva quest'oggetto», e nel fare ciò può fissare l'attenzione della persona su quell'oggetto specifico. Egli è in grado di dirigere l'attenzione e d'isolare in tal modo la risposta particolare che si riferisce a tale oggetto. È in questo modo che noi scomponiamo le nostre complesse attività e che, di conseguenza, rendiamo possibile l'apprendimento. Di fatto ciò che si verifica è una analisi del processo, attuata per mezzo dell'attenzione rivolta agli stimoli specifici responsabili della realizzazione di un atto particolare ed è proprio questa analisi a

rendere possibile una ricostruzione dell'atto. Un animale esegue delle combinazioni solo per tentativi ed errori e tutto si risolve nel fatto che la combinazione, casualmente riuscita, si afferma sulle altre.

Il gesto, nel modo in cui esso viene elaborato nella condotta del gruppo umano, serve a indicare in maniera precisa questi elementi e a trasferirli perciò nel campo dell'attenzione volontaria. Naturalmente, esiste una somiglianza di fondo fra l'attenzione volontaria e quella involontaria. Una luce particolarmente vivace, un odore particolare possono essere qualcosa che assume un controllo completo dell'organismo impedendo, in tal modo, ogni altra attività. Tuttavia l'azione volontaria dipende dall'indicazione di una certa caratteristica che venga posta in evidenza, presa in considerazione e quindi utilizzata per il conseguimento della risposta particolare che le si convenga.

Questo genere di analisi è indispensabile per l'intelligenza umana ed è reso possibile dal linguaggio.

La psicologia dell'attenzione ha esautorato la psicologia dell'associazione. Si era scoperto che nella nostra esperienza si trovano infinite associazioni riferite a qualunque cosa si presenti di fronte a noi, ma la psicologia associazionistica non riuscì mai a spiegare come mai una particolare associazione, e non altre, assumesse il ruolo dominante. Furono formulate, è vero, da parte degli associazionisti delle leggi secondo le quali se una certa associazione fosse stata intensa recente e frequente, essa sarebbe diventata dominante, ma di fatto si verificano spesso situazioni nelle quali, quello che sembra essere l'elemento più debole della situazione, riesce ad occupare completamente la mente. Solo quando gli psicologi affrontarono l'analisi dell'attenzione fu possibile spiegare tali situazioni e capire che l'attenzione volontaria dipende dall'indicazione di qualche caratteristica nel campo della stimolazione. Tale indicazione rende possibile l'isolamento e la ricombinazione delle risposte.

Nel caso del gesto vocale si manifesta una tendenza a provocare in una forma la medesima risposta che è suscitata nell'altra forma, in modo tale che il bambino, per esempio, interpreta il ruolo del genitore, del maestro o del parroco. In queste condizioni, il gesto suscita nell'individuo certe risposte che esso suscita contemporaneamente nell'altra persona e la realizzazione del gesto nell'individuo isola quella determinata caratteristica dello stimolo. Se uno avverte sollecitamente una persona che si trova in pericolo, egli stesso si trova nell'atteggiamento di mettersi in salvo anche se l'atto in sé non viene compiuto. Egli non si trova effettivamente in pericolo, ma ha in sé gli elementi particolari di tale risposta e questi

elementi sono ciò che noi chiamiamo significati. Definito in termini di sistema nervoso centrale, questo processo significa che l'individuo in questione ha eccitato i tratti superiori del suo sistema nervoso che lo porterebbero effettivamente a compiere l'atto di mettersi in salvo. Quando una persona va a teatro e osserva gli avvisi di uscita d'emergenza in caso d'incendio, essa distingue tutte le differenti risposte implicate dalla fuga. Questa persona ha, per così dire, tutte le diverse risposte elencate davanti a sé e prepara ciò che si accinge a fare raccogliendo i diversi elementi e raggruppandoli nel modo richiesto dalle circostanze. L'addetto al controllo degli impianti interviene a raccogliere questa, quella o quell'altra cosa ancora, scegliendole nell'ordine in cui esse devono essere eseguite. Un individuo comune fa lo stesso nella misura in cui è autocosciente. Allorché dobbiamo determinare l'ordine di tutta una serie di risposte, siamo costretti a raggrupparle in un certo modo particolare e ciò ci riesce possibile, in quanto siamo in grado di indicare l'ordine degli stimoli che esercitano la loro azione su di noi. Questa è la caratteristica essenziale implicita nell'intelligenza umana in quanto distinta dal tipo d'intelligenza che è proprio delle forme inferiori. Noi non possiamo dire a un elefante di afferrare la coda di un suo simile: lo stimolo non indicherà la medesima cosa all'elefante e a noi. Noi siamo in grado di creare una situazione che costituisca uno stimolo per l'elefante a compiere un'azione di questo tipo, ma non possiamo far sì che l'elefante indichi a se stesso il genere di stimolo che lo porterà ad una risposta conseguente nell'ambito del suo sistema.

Il gesto dà luogo a un processo, per mezzo del quale, un individuo è messo in grado di suscitare in se stesso la medesima reazione che può suscitare in un altro, e ciò non fa parte della sua reazione immediata in relazione al suo diretto ambiente fisico. Quando diciamo a una persona di fare qualcosa, la risposta che noi abbiamo non rappresenta l'esecuzione effettiva di questa cosa, ma il suo inizio. La comunicazione ci fornisce quegli elementi di risposta che possono essere trasferiti nel campo mentale. Beninteso, non siamo noi a elaborarli: sono essi stessi a costituire i significati degli oggetti da noi indicati. Il linguaggio è un processo nel corso del quale vengono indicati certi stimoli e viene ad essi mutata la risposta in riferimento al sistema di comportamento. Il linguaggio, in quanto processo sociale, ci ha messo in condizione di discernere le risposte e di trasferirle nell'organismo dell'individuo, in modo che esse vi compaiano in funzione di ciò che noi stessi indichiamo. Il gesto attuale è pertanto, in certi limiti, meramente arbitrario. Il fatto che si dia un'indicazione puntando un dito, oppure con un'espressione degli occhi,



ovvero muovendo il capo o assumendo un particolare atteggiamento col corpo e per mezzo di un gesto vocale in qualunque linguaggio, è del tutto indifferente, dal momento che ognuno di questi atteggiamenti suscita la risposta che appartiene alla cosa specifica indicata. Questa, è una componente essenziale del linguaggio. Il gesto deve essere tale da suscitare o da tendere a suscitare in un individuo una risposta, la cui utilizzazione possa risolversi nella risposta da parte di un altro individuo. Questo è il materiale su cui la mente opera. Per quanto in modo tenue, deve realizzarsi sempre qualche tipo di gesto. Pretendere di avere una risposta senza una qualunque indicazione di stimolo è una pura contraddizione. Ho cercato di mettere in evidenza la funzione di questo processo di comunicazione così da fornire il materiale attualmente esistente nella nostra mente. Tale processo opera in modo da mostrare quei gesti che, nella misura in cui influenzano noi stessi così come influenzano gli altri, suscitano l'atteggiamento assunto dagli altri e da noi stessi nella misura in cui ci trasferiamo nel ruolo altrui. Noi assumiamo lo stesso atteggiamento, lo stesso significato nel campo del nostro controllo personale e tale controllo consiste nel combinare tutte queste varie risposte possibili al fine di realizzare l'atto nuovo richiesto dal problema in questione. È in questi termini che possiamo definire la condotta razionale da un punto di vista di psicologia comportamentistica.

Desidero aggiungere a questa interpretazione un altro fattore: la relazione fra il carattere temporale del sistema nervoso e la previsione e la scelta.<sup>23</sup>

Il sistema nervoso centrale rende possibile, implicitamente, l'avvio di numerose possibili risposte alternative, in riferimento a qualunque determinato oggetto o gruppo di oggetti in vista del completamento di qualunque atto già iniziato, prima ancora del completamento effettivo di tale atto. Ciò rende possibile l'esercizio di una scelta intelligente o responsabile nell'accettazione di una singola risposta fra le numerose risposte alternative e l'attuazione esplicita di tale risposta prescelta.<sup>24</sup>

L'intelligenza umana sceglie deliberatamente, per mezzo del meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale, una singola risposta fra le diverse risposte alternative che si presentano come possibili in una determinata situazione problematica ambientale; se la risposta prescelta è complessa – se, cioè, è costituita da una serie o da una catena o da un gruppo di risposte semplici – l'intelligenza è in grado di organizzare queste risposte semplici in modo da far raggiungere all'individuo la più adeguata e armoniosa soluzione di quel determinato problema ambientale.

È l'ingresso delle possibilità alternative di risposta futura nella determinazione della condotta presente in qualsiasi situazione ambientale e la loro operazione, attraverso il meccanismo del sistema nervoso centrale, in quanto parte dei fattori o delle condizioni determinanti il comportamento presente, a segnare definitivamente il contrasto fra la condotta o il comportamento intelligente e la condotta o il comportamento riflesso, istintivo o abituale, il contrasto, in altre parole, fra reazione ritardata e reazione immediata. Ciò che avviene nel comportamento organico presente è sempre, in un certo senso, un'emergenza dal passato, tale da non poter essere previsto in anticipo con precisione, da non poter essere previsto, cioè, sulla base di una conoscenza anche completa del passato e delle condizioni precedenti che possono essere responsabili di tale emergenza. Nel caso, poi, del comportamento organico che non è controllato intelligentemente, questo elemento di spontaneità è particolarmente sensibile a causa dell'influenza presente, esercitata sopra tale comportamento, dai possibili risultati futuri o dalle conseguenze che esso può avere. Le idee che abbiamo sulla nostra condotta futura sono le tendenze ad agire in diversi modi alternativi, in presenza di una determinata situazione ambientale, tendenze o atteggiamenti che possono apparire, o essere implicitamente suscitate, nella struttura del sistema nervoso centrale prima ancora della comparsa della risposta esplicita o della reazione effettiva a tale situazione e che perciò possono entrare a far parte come fattori determinanti del controllo o della selezione di tale risposta esplicita. Le idee, in quanto distinte dagli atti o in quanto non tradotte in esplicito comportamento, sono semplicemente ciò che noi di fatto non facciamo; esse sono possibilità di risposte esplicite che noi verifichiamo implicitamente nel sistema nervoso centrale e che quindi rifiutiamo a favore di quelle che in seguito, di fatto, attuiamo o portiamo a realizzazione. Il processo di condotta intelligente è essenzialmente un processo di selezione in un campo di diverse alternative: l'intelligenza è in gran parte un fatto di selezione.

La reazione ritardata è necessaria per la condotta intelligente. L'organizzazione, la verifica implicita e la selezione finale eseguite dall'individuo nei confronti delle sue risposte esplicite o reazioni effettive alle situazioni sociali da lui affrontate e che gli pongono problemi di aggiustamento, risulterebbero impossibili se le sue risposte esplicite o le sue reazioni effettive non potessero essere ritardate in queste situazioni fino a che il processo di organizzazione, di verifica implicita e di selezione finale non sia attuato. In altre parole, tutto ciò non sarebbe possibile se qualche risposta esplicita agli stimoli ambientali relativi dovesse essere

immediata. Senza la reazione ritardata, o al di fuori di essa, non potrebbe essere esercitato alcun controllo consapevole o intelligente sul comportamento. Infatti è solo attraverso questo processo di reazione selettiva (e che può essere selettiva solo a patto di essere ritardata) che l'intelligenza opera nella determinazione del comportamento. In effetti è proprio questo processo a costituire l'intelligenza. Il sistema nervoso centrale fornisce non solo il meccanismo fisiologico necessario per questo processo, ma anche la necessaria condizione fisiologica di reazione ritardata che è presupposta dal processo stesso. L'intelligenza consiste essenzialmente nella capacità di risolvere i problemi del comportamento presente nei termini delle sue possibili conseguenze future in quanto implicate dall'esperienza passata, nella capacità, cioè, di risolvere i problemi del comportamento presente, alla luce di, o in riferimento, sia al passato che al futuro. Essa implica sia memoria che previsione. D'altra parte il processo di esercizio dell'intelligenza consiste nel ritardare, organizzare e selezionare una risposta o una reazione agli stimoli di una determinata situazione ambientale. Tale processo è reso possibile dal meccanismo del sistema nervoso centrale che consente all'individuo l'assunzione dell'atteggiamento altrui verso se stesso e quindi la possibilità di divenire oggetto a se stesso. In ciò consiste il più efficace mezzo di aggiustamento all'ambiente sociale e anche all'ambiente in generale che l'individuo abbia a disposizione.

Un atteggiamento di qualunque tipo rappresenta l'inizio o l'inizio potenziale di un atto composito, un atto sociale nel quale l'individuo che assume quel determinato atteggiamento è implicato o coinvolto insieme ad altri individui. Tradizionalmente si supposeva che l'elemento intenzionale del comportamento dovesse essere in definitiva un'idea, un movente consapevole, e che perciò implicasse necessariamente la presenza della mente. Invece, lo studio della natura del sistema nervoso centrale, dimostra che nella forma degli atteggiamenti fisiologici (espressi in specifiche serie fisiologiche) differenti completamenti possibili dell'atto determinato preesistono al suo completamento effettivo e che attraverso essi, le parti precedenti di tale atto sono influenzate (nella condotta presente) dalle sue fasi successive. È risultato perciò che l'elemento intenzionale del comportamento ha un fondamento fisiologico, una base comportamentistica e che esso non è necessariamente né consapevole né psichico.

## 14. COMPORTAMENTO, WATSONISMO E RIFLESSIONE

Sono arrivato a discutere la possibilità di introdurre il concetto o l'idea in una prospettiva d'interpretazione comportamentistica, cercando, in tal senso, di affrancare il comportamentismo di tipo watsoniano da un'inadeguatezza evidente. Infatti, nel ricondurre il processo di pensiero al processo di linguaggio, Watson sembra identificare senz'altro il pensiero con la parola, con il simbolo e con il gesto vocale. Egli giunge a questo risultato trasferendo il riflesso da uno stimolo all'altro e delineando un processo a cui spetta il termine tecnico di riflesso condizionato. Lo psicologo isola, cioè, una serie di riflessi che rispondono a certi stimoli specifici e ammette quindi che questi riflessi si esprimano sotto differenti condizioni, in modo tale che lo stimolo stesso risulti associato ad altri stimoli. Egli trova poi che i riflessi in questione possono essere provocati dallo stimolo nuovo anche in assenza di quello che è stato in precedenza necessario. L'illustrazione tipica è data dal caso di un bambino che reagisce con paura alla comparsa di un ratto bianco che gli era stato presentato diverse volte in precedenza, nello stesso momento in cui alle sue spalle veniva emesso un suono lacerante. Il suono genera terrore, la presenza del ratto bianco condiziona tale reazione di terrore, al punto che il bambino s'impaurisce alla semplice apparizione del ratto. Alla fine le reazioni di paura vengono provocate dal ratto bianco anche in assenza di qualunque suono.<sup>25</sup>

Il riflesso condizionato degli psicologi oggettivi è altresì impiegato da Watson per spiegare il processo di pensiero. In questo senso noi utilizziamo, secondo Watson, gesti vocali in connessione con determinate cose e arriviamo quindi al punto di condizionare i nostri riflessi alle cose stesse in termini di processo vocale. Se, per esempio, abbiamo la tendenza a sederci in presenza di una sedia, noi condizioniamo questo riflesso alla parola "sedia". Originariamente la sedia è uno stimolo che sviluppa l'atto di sedere e, attraverso il condizionamento, il bambino può arrivare al punto di sviluppare in seguito l'atto di sedersi al semplice uso della parola. A tale processo non può essere apposto alcun limite particolare. Il processo del linguaggio è particolarmente indicato per un simile condizionamento dei riflessi. Noi abbiamo un numero indefinito di risposte verso gli oggetti che ci circondano: se possiamo condizionare queste risposte attraverso il gesto vocale in modo tale che ogniquale volta una certa reazione si manifesta, contemporaneamente impieghiamo certi elementi fonetici, allora siamo in grado di arrivare al punto in cui la risposta potrà essere evocata semplicemente dall'uso di un determinato gesto vocale. In questi termini il pensiero non consisterebbe che nell'uso di questi vari elementi vocali, insieme alle risposte da loro provocate. Inoltre gli psicologi non dovrebbero

cercare, nel processo di pensiero, nulla di più elaborato del mero condizionamento dei riflessi da parte dei gesti vocali.

Dal punto di vista dell'analisi dell'esperienza implicita, questa interpretazione appare assai inadeguata. Per alcuni tipi di esperienza essa potrà forse essere sufficiente: un corpo di soldati istruiti e allenati mostra indubbiamente una serie di riflessi condizionati. In questo caso si ottiene una certa formazione attraverso determinati ordini precisi e il suo successo dipende da una risposta automatica all'enunciazione dell'ordine: si tratta evidentemente, di un'azione non associata al pensiero. Se durante le esercitazioni il soldato pensa, molto probabilmente non agisce: la sua azione dipende, in un certo senso, dalla mancanza di pensiero. Ovviamente un elaborato processo di pensiero deve avere avuto luogo in un'altra sede, ma dopo che esso è stato compiuto dagli alti ufficiali dell'esercito, il processo deve diventare automatico. Evidentemente questa definizione non spiega in modo soddisfacente il processo di pensiero che deve avere luogo fra gli ufficiali. È pur vero che i subalterni eseguono il processo senza pensarci; tuttavia, se il processo di pensiero che si svolge a un livello superiore viene spiegato negli stessi termini, il comportamentista arriva a dare un'interpretazione esauriente degli aspetti particolari che sono connessi a questo processo di programmazione. In quella sede si verifica un processo che non può essere definito in termini di riflessi condizionati.

La condotta non associata al pensiero, tipica del soldato durante l'esecuzione di un ordine e tale che la semplice enunciazione dell'ordine implica la sua esecuzione, è caratteristica del tipo di condotta degli animali inferiori. Noi ricorriamo a questo meccanismo per spiegare gli istinti elaborati di certi organismi: una serie di risposte fa seguito ad un'altra, l'esecuzione di una fase porta la forma a contatto con certi stimoli che danno luogo ad un'altra fase, e così via. Soprattutto nelle formiche si riscontrano grandi elaborazioni di questo genere di processo. Presumibilmente, però, in queste comunità animali è completamente assente quel tipo di pensiero che appartiene alla comunità umana. La vespa che immagazzina il ragno come cibo destinato alle larve che essa non vedrà mai e con le quali essa non è mai entrata in contatto, non agisce certamente in termini di previsione consapevole. Viceversa, la comunità umana che immagazzina cibo in frigoriferi per farne uso in futuro, anche se compie, in un certo senso, la stessa cosa della vespa, si distingue da essa per il fatto che la sua azione è consapevole e intenzionale; e si tratta di una differenza importante. L'individuo che si occupa del congelamento di cibi ha presente davanti a sé una situazione che è destinata a manifestarsi nel futuro e condiziona i suoi metodi di conservazione agli usi futuri che si renderanno

necessari.

La definizione fornita da Watson sul condizionamento dei riflessi non considera questi aspetti dell'esperienza. Un trattamento di questo tipo è stato applicato sperimentalmente solo ad esperienze relative alle caratteristiche dell'età infantile. Il tentativo di Watson è stato quello di elaborare un meccanismo semplice che fosse suscettibile di larga applicazione, ma nel far ciò egli non ha preso in considerazione tutte le complicazioni implicate in un tal genere di applicazione. Naturalmente è legittimo, quando si arriva alla scoperta di una idea nuova, cercarne la più vasta applicazione possibile e preoccuparsi solo in un secondo tempo di risolvere le difficoltà specifiche implicite in tale applicazione. A questo punto, il problema è quello di stabilire se sia possibile riformulare la nostra definizione di psicologia comportamentistica, in modo tale che essa possa spiegare in termini più adeguati ciò che di solito chiamiamo coscienza delle nostre azioni. Sono venuto ripetutamente suggerendo la necessità di definire nell'ambito del sistema nervoso centrale il processo di risposta a un'idea, ed è proprio questo l'elemento che sembra essere stato trascurato da Watson nella sua interpretazione. Egli infatti non fa altro che associare una serie di risposte a certi stimoli particolari, fino a dimostrare che il meccanismo dell'organismo è capace di cambiare quegli stimoli sostituendo uno stimolo ad un altro. Tuttavia, con questa semplice sostituzione, non si arriva a dare spiegazione delle idee che portano alla realizzazione di un tale processo.

Nell'esempio da me fatto di offrire una sedia e di chiedere a una persona di sedersi, la richiesta può prendere il posto della percezione particolare della sedia. Una persona può essere intenta a tutt'altre cose e quindi lo stimolo non è quello operativo del riflesso originale: questa persona può entrare nella stanza e mettersi a sedere senza neanche fare attenzione alla sedia. Tuttavia, questa sostituzione non ci illustra il meccanismo che in un certo senso corrisponde alla sedia oppure l'idea di ciò che una persona chiede all'altra invitandola a sedere. L'interpretazione da me suggerita, consisteva nel presupporre nel sistema nervoso centrale l'esistenza di un meccanismo che corrisponda a queste elaborate reazioni e nel ritenere che gli stimoli che provocano queste reazioni possano costituire un processo non completamente realizzato. Noi non ci mettiamo immediatamente a sedere quando una persona ce lo chiede, eppure il processo è già in un certo senso iniziato: siamo disposti a metterci a sedere ma per il momento non lo facciamo. Ci prepariamo a un certo processo pensandolo e delineandoci un certo tipo di condotta: in seguito siamo pronti ad eseguire le diverse fasi di questo processo. Gli impulsi motori, già presenti, hanno stimolato le varie

fasi e perciò le reazioni corrispondenti possono aver luogo più prontamente e in modo più deciso. Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda la relazione reciproca fra atti differenti. Noi possiamo associare un processo di risposta ad un altro processo e costruire, sulla base della forma istintiva elementare, ciò che viene chiamato un riflesso generale nella nostra condotta. Tutto ciò può essere indicato, in un certo senso, dalla struttura del sistema nervoso. Noi possiamo, cioè, farci un quadro mentale delle reazioni emergenti con tutte le loro differenti risposte a questi oggetti o a ciò che, in altre parole, siamo soliti chiamare i significati di questi oggetti. Il significato di una sedia è dato dal sedercisi sopra, quello di un martello dal battere un chiodo e queste risposte possono essere innervate anche se non effettivamente realizzate. L'innervazione di questi processi nel sistema nervoso centrale è probabilmente necessaria per l'interpretazione del cosiddetto significato.

A questo punto potrebbe nascere la domanda se l'effettivo eccitamento nervoso di una certa area e di certi sentieri particolari, rappresenti un sostituto legittimo di ciò che chiamiamo un'idea. Noi ci opponiamo alla spiegazione parallelistica dell'evidente differenza fra idee e stati fisici, fra il piano della realtà psichica e le definizioni fisiche espresse in termini di nevrosi. Può essere criticabile il fatto che la psicologia comportamentistica faccia ricorso alla elaborazione di tutta una serie di meccanismi e che trascuri di prendere in considerazione la cosiddetta coscienza. Si potrà dire, altresì, che una connessione di differenti processi, un'organizzazione di differenti risposte nell'ambito del sistema nervoso centrale sul tipo di quelle da me descritte, non sono in fin dei conti diverse dalle interpretazioni watsoniane. Anche Watson, si potrà dire, presenta tutta una serie di reazioni che si riferiscono alla sedia e condiziona la risposta al gesto vocale "sedia". Può darsi che tutto il nostro lavoro si riduca ad essere interpretato in questi termini. Eppure, come ho già detto, si riconosce che, per quanto riguarda la coscienza, è necessario ricorrere a qualcosa di più che ad una risposta condizionata di questo tipo. La risposta automatica data dal soldato è diversa dalla condotta che implica, nei riguardi di tale risposta, un processo di pensiero e la coscienza di ciò che stiamo facendo.

La psicologia comportamentistica ha tentato di affrancarsi dalle complicazioni, più o meno metafisiche, che erano implicite in un'interpretazione della realtà psichica in quanto opposta al mondo sensibile, della mente e della coscienza in quanto opposte, rispettivamente, al corpo e alla materia. Ma tale tentativo ha portato a imboccare un vicolo chiuso. Un parallelismo di questo tipo ha dimostrato di avere molti elementi positivi, ma quando è stato utilizzato nell'analisi dei processi del

sistema nervoso centrale esso è entrato in una strada senza uscita. L'opposizione dei comportamentisti all'introspezione è giustificata in quanto non si tratta di un metodo positivo dal punto di vista dell'indagine psicologica. Sarà magari stato eccessivo, da parte di Watson, prescindere assolutamente dall'introspezione, affermando che tutta la nostra condotta si risolve nell'ascoltare le parole che veniamo soggettivamente pronunciando; certamente si è trattato di un modo completamente inadeguato per affrontare il problema della cosiddetta introspezione. Eppure è anche vero che essa, concepita come mezzo d'investigazione dei fenomeni tipicamente psicologici, è completamente priva di utilità. Ciò di cui si occupa il comportamentista, ciò a cui è necessario risalire, è la reazione effettiva in sé ed è solo nella misura in cui noi siamo in grado di tradurre il contenuto dell'introspezione in termini di risposta, che risulta possibile edificare una soddisfacente dottrina psicologica. Non è necessario che la psicologia si addentri in questioni metafisiche; è invece importante che essa cerchi di arrivare ad una definizione della risposta che è impiegata nell'analisi psicologica in senso specifico.

Ciò su cui voglio insistere è che il processo per mezzo del quale queste risposte, cioè le idee o i significati, si vengono associando ad un determinato gesto vocale, è un processo che risiede nell'attività dell'organismo mentre nel caso del cane, del bambino o del soldato, questo stesso processo avviene, per così dire, al di fuori dell'organismo. Il soldato, ad esempio, viene istruito a compiere tutta una serie di evoluzioni: egli non sa perché gli venga assegnata quella determinata posizione o per quali scopi e fa le sue esercitazioni nello stesso modo in cui un animale viene addestrato in un circo. Anche il bambino è sottoposto ad esperimenti che non coinvolgono la partecipazione del suo pensiero. Il significato specifico del pensiero sta proprio nel fatto che il processo di associare la sedia, in quanto oggetto, alla parola "sedia" è un processo realizzato dagli esseri umani nella vita sociale e quindi internalizzato. Questo tipo di comportamento deve essere certamente considerato alla pari del comportamento condizionato che si esprime esteriormente, anzi andrebbe considerato di più in quanto è di gran lunga più importante comprendere il processo di pensiero in sé, che il suo prodotto.

A questo punto chiediamoci: dove avviene questo processo di pensiero? Se volete, mettiamo da parte la questione su che cosa sia la coscienza o se i processi che avvengono nell'area cerebrale debbano essere identificati con la coscienza. Sono questioni che non interessano direttamente la psicologia. Ciò che io mi domando è dove avviene questo processo per mezzo del quale, secondo Watson, vengono condizionati tutti i nostri riflessi o



reazioni. Il problema è dato dal fatto che questo processo si manifesta nella condotta e non può essere spiegato sulla base dei riflessi condizionati che proprio da esso derivano. Voi potete spiegare la paura del bambino di fronte al ratto bianco ricorrendo al condizionamento dei suoi riflessi, ma non potete spiegare la condotta di Watson nel condizionare quel determinato riflesso attraverso una serie di riflessi condizionati, a meno che non ricorriate ad un super-Watson che condizionerebbe i suoi riflessi. Il processo di condizionamento dei riflessi deve essere spiegato all'interno della condotta, non metafisicamente, facendo ricorso a una mente di tipo spirituale che agisca sul corpo, bensì considerandolo come un processo effettivamente investigabile con gli strumenti d'indagine della psicologia comportamentistica. Il problema metafisico continua a sussistere ma lo psicologo deve essere in grado di definire il processo specifico di condizionamento dei riflessi nei termini in cui esso si manifesta nella condotta effettiva.

Noi possiamo rinvenire parte del meccanismo necessario a questo tipo di condotta nel sistema nervoso centrale. Siamo inoltre in grado di identificare alcuni riflessi, sul tipo di quello del ginocchio, e di seguire lo stimolo dal riflesso stesso fino al sistema nervoso centrale e viceversa. Non è tuttavia possibile analizzare dettagliatamente altro che una minima parte dei riflessi. Sulla base di elementi adatti di questo tipo possiamo procedere per analogia ed elaborare per nostro conto un'organizzazione complessa come quella da me indicata, che corrisponda non solo agli oggetti normali che ci circondano, ma anche ad oggetti complessi come una sinfonia o una biografia. A questo punto il problema è di stabilire se il semplice eccitamento di una serie di gruppi di risposte di questo tipo, corrisponda a ciò che noi intendiamo per un'idea. Quando tentiamo di trasportare, di tradurre una simile idea nell'ambito del comportamento, invece di limitarci a considerarla un semplice frammento di coscienza, possiamo noi legittimamente trasferirla nel campo della condotta o almeno esprimere in termini di condotta ciò che noi intendiamo esprimere affermando di avere un'idea? Può essere più semplice supporre che ognuno di noi posseda, racchiuso da qualche parte, un piccolo frammento di coscienza, che le impressioni si formino sulla coscienza e che, come risultato dell'idea, la coscienza dia avvio alla risposta in modo misterioso all'interno del sistema stesso. Tuttavia ciò che deve essere chiesto al comportamentismo è soltanto se esso sia in grado di definire in termini comportamentistici ciò che s'intende per avere un'idea o possedere un concetto.

Ho detto poco fa che la definizione watsoniana del semplice condizionamento del riflesso, cioè lo svilupparsi di una serie determinata di

risposte allorché venga usata una certa parola, non sembra adeguarsi come spiegazione di questo processo di raggiungimento di un'idea. Non corrisponde al risultato di avere un'idea in quanto, dopo aver raggiunto questa idea, uno si accinge a realizzarla e perciò si è portati a supporre che il processo ne consegua direttamente. Il raggiungimento di un'idea è assai diverso dal risultato di avere un'idea, in quanto il primo caso implica il condizionamento dei riflessi che invece non possono essere usati, in sé, per spiegare il processo. Ora, in che condizioni si verifica tutto ciò? Inoltre, possiamo noi indicare in termini di comportamento queste condizioni? E infine, così come possiamo stabilire in termini comportamentistici quale sarà il risultato, possiamo anche definire negli stessi termini il processo di conseguire e di avere delle idee?

Il processo di raggiungere un'idea è, nel caso del bambino, un processo di interrelazione con le persone che gli stanno dintorno, un processo sociale. Egli può giocare alla guerra da sé, senza avere alcuna idea di ciò che sta facendo. Parlando a se stesso egli non impiega alcun meccanismo per il condizionamento dei riflessi per mezzo di gesti vocali, ma nei rapporti con gli altri individui egli li può condizionare in questo modo, partecipando a un processo che si verifica anche nella condotta degli animali delle specie inferiori. Noi possiamo insegnare ad un cane a fare certe cose in risposta a parole particolari, condizionando, cioè, i suoi riflessi per mezzo di certi gesti vocali. Nello stesso modo un bambino comincia a rivolgersi ad una sedia in seguito all'uso della parola in questione. Però sta di fatto che l'animale non ha alcuna idea di ciò che sta per fare e anche nel caso del bambino, se ci limitassimo a quanto abbiamo detto, non potremmo attribuirgli alcuna idea. La comunicazione di un'idea è proprio ciò che sfugge ad una simile definizione in termini di riflessi condizionati. Io ho suggerito che in questa comunicazione sia implicato il fatto che non solo lo stimolo provochi la risposta, ma che anche l'individuo che riceve la risposta utilizzi quello stimolo, quel gesto vocale, suscitando quindi in sé la medesima risposta. Questo è vero almeno per quanto riguarda l'inizio del processo. Sono le complicazioni successive quelle che non troviamo nella condotta del cane. Esso si alza sulle zampe posteriori e si mette a camminare quando usiamo una particolare parola ma non è tuttavia in grado di dare a se stesso quello stimolo che soltanto qualcun altro può fornirgli. Esso può rispondere a questo stimolo ma non può contribuire direttamente al condizionamento dei propri riflessi: questi possono essere condizionati da qualcun altro ma non dal cane stesso. Ora, è caratteristico del linguaggio significativo, proprio il fatto che questo processo di autocondizionamento continui a manifestarsi senza alcuna

interruzione.

Naturalmente ci sono alcune fasi del nostro linguaggio che non rientrano nell'ambito della cosiddetta autocoscienza. Ci sono dei mutamenti che si sono verificati nel linguaggio comune attraverso secoli di evoluzione e dei quali nessun individuo è minimamente consapevole. Ma quando parliamo di linguaggio significativo noi impliciamo sempre il fatto che l'individuo che ode una parola la usi in un certo senso in riferimento a se stesso. È a questo che si allude quando parliamo di comprensione personale del linguaggio. L'individuo non solo è pronto a rispondere, ma impiega anche il medesimo stimolo da lui udito e tende a sua volta a rispondergli direttamente. Tutto ciò è vero per ogni persona che usi un linguaggio significativo verso un'altra persona. Essa sa e comprende ciò che sta chiedendo di fare all'altra e in un certo senso invita dentro di sé la risposta che serva all'attuazione del processo. Il processo di rivolgersi ad un'altra persona è, nello stesso tempo, un processo identico rivolto verso se stessi, un processo per cui si tende a provocare in se stessi la medesima risposta che si provoca negli altri. D'altra parte, la persona a cui ci siamo rivolti, nella misura in cui è cosciente di ciò che fa, tende ad usare il medesimo gesto vocale e a suscitare quindi in se stessa la medesima risposta da noi provocata, o almeno tende a continuare il processo sociale che implica quel tipo di condotta. Tutto ciò è distinto dall'azione tipica del soldato, in quanto nel caso del linguaggio significativo la persona comprende essa stessa ciò che le viene chiesto di fare e consente, perciò, a proseguire qualcosa di cui essa partecipa direttamente. Se un individuo dà ad un altro alcune indicazioni sul modo di rintracciare una strada, egli stesso riceve personalmente tutte queste dettagliate istruzioni. In altre parole, egli s'identifica con l'altro individuo. Colui che riceve le indicazioni, d'altra parte, non si muove semplicemente come al seguito di un ordine, ma impartisce a se stesso le medesime istruzioni che l'altro gli ha fornito. È che noi intendiamo dire, in termini comportamentistici, che una persona è cosciente di qualcosa. È sicuramente sempre implicito il fatto che l'individuo tenda ad attuare il medesimo processo che viene eseguito dalla persona interpellata: egli fornisce a se stesso il medesimo stimolo e, facendo ciò, prende parte al medesimo processo. Nella misura in cui egli condiziona i propri riflessi, tale processo entra a far parte della sua esperienza personale.

Ritengo sia importante riconoscere, per la psicologia comportamentistica che affronta il problema dell'intelligenza umana, la necessità di presentare la situazione che ho descritto, per la quale una persona conosce il significato di ciò che le viene detto. Se l'individuo usa

personalmente qualcosa che corrisponda al medesimo gesto da lui osservato, sia ripetendolo a se stesso, sia trasferendosi nel ruolo della persona che gli parla, egli afferra il significato di ciò che si sente dire, ha un'idea, insomma il significato è diventato suo. È questo tipo di situazione che sembra essere implicito in ciò che noi chiamiamo mente in quanto tale: cioè un processo sociale del genere sopra riferito, nel corso del quale un individuo influisce su altri individui e viene trasferito nel campo dell'esperienza degli individui da lui stesso influenzati.<sup>26</sup> L'individuo assume questo atteggiamento non semplicemente in termini di pura ripetizione, ma come parte dell'elaborata reazione sociale che si sta sviluppando. In un'adequata interpretazione comportamentistica, in quanto distinta da una semplice spiegazione del processo del riflesso condizionato, questo tipo di processo deve necessariamente essere definito in termini di comportamento.

## 15. IL COMPORTAMENTO E IL PARALLELISMO PSICOLOGICO

Potrebbe sembrare che il comportamentismo arrivi ad una specie di soluzione parallelistica nei riguardi delle nevrosi e delle psicosi, cioè nei confronti della relazione fra ciò che avviene nel sistema nervoso centrale e l'esperienza che si svolge parallelamente a tale processo o in sua corrispondenza. Si potrebbe sostenere, ad esempio, che nella retina si registra un'eccitazione dovuta ai disturbi provenienti dall'esterno e che soltanto quando tale eccitazione raggiunge un certo punto del sistema nervoso centrale si manifesta una sensazione di colore o l'esperienza di un oggetto colorato. Noi crediamo di vedere l'oggetto nel momento stesso in cui il disturbo connesso alla sua apparizione si verifica all'esterno. Noi diciamo di vedere, ad esempio, una luce elettrica. Tuttavia ci dicono che questo tipo di luce rappresenta mutamenti fisici che si susseguono in proporzioni enormi e che vengono in qualche modo trasferiti dalle onde luminose alla retina e quindi al sistema nervoso centrale, facendo sì che si veda la luce nel momento stesso in cui supponiamo che si verifichino tali vibrazioni. Naturalmente questa trasmissione occupa un certo tempo e durante lo svolgersi di questa azione, nell'oggetto può sopravvenire qualche cambiamento fisico. Perciò, non solo esiste la possibilità di un errore nella percezione, ma possiamo sbagliare anche nei riguardi dell'oggetto che vediamo davanti a noi, dal momento che è temporalmente successiva rispetto al disturbo che essa stessa sembra rivelare. La luce possiede una velocità finita e il processo che si verifica fra la retina e un

punto determinato del sistema nervoso centrale è molto più lungo di quello della luce. La situazione descritta può venirci utilmente illustrata in proporzioni dilatate dal caso della luce delle stelle. Noi attualmente vediamo la luce che ha lasciato il sole circa otto minuti prima: il sole da noi veduto è vecchio di otto minuti e inoltre ci sono stelle talmente lontane da impiegare molti anni-luce prima di giungere fino a noi. Di conseguenza le nostre percezioni sono subordinate a certe condizioni che noi collochiamo nel sistema nervoso centrale in un certo momento particolare del suo funzionamento. Se qualcosa interferisce con il processo nervoso, questa particolare esperienza non può avvenire. Attraverso un'analisi di questo tipo, arriviamo a scoprire i presupposti dell'interpretazione parallelistica: se mettiamo in relazione ciò che si verifica in quel punto determinato del sistema nervoso centrale in termini di nevrosi con ciò che avviene nella nostra esperienza, ci troviamo apparentemente di fronte a due cose completamente differenti. Il disturbo che interessa il sistema nervoso centrale è un processo elettrico, chimico o meccanico che si attua negli elementi nervosi, mentre ciò che noi vediamo è semplicemente una luce colorata e il massimo che possiamo dire è che le due cose sono fra loro parallele, dal momento che non possiamo affermarne l'identità.

Ora, la psicologia comportamentistica, invece di far risalire questi eventi all'ambito del sistema nervoso centrale interpretandoli come una serie causale responsabile almeno di un condizionamento dell'esperienza sensoriale, riduce l'intera risposta all'ambiente come qualcosa che corrisponde all'oggetto colorato da noi veduto, in questo caso la luce. Questa psicologia non colloca l'esperienza in un punto del sistema nervoso, non la pone, come fa Russell, nella testa. Quest'ultimo considera l'esperienza come l'effetto di ciò che avviene nel punto della testa in cui si verifica un processo causale. Egli afferma che, dal suo punto di vista, la testa in cui è possibile collocare questa esperienza esiste empiricamente solo nella testa delle altre persone. Il fisiologo vi spiega il punto in cui avviene questa eccitazione e nel far ciò vede di fatto la testa che gli serve per la dimostrazione e vede con l'immaginazione ciò che sta dentro alla testa stessa: tuttavia, secondo questa interpretazione, ciò che egli vede deve essere necessariamente dentro alla sua testa. Russell sfugge a questa difficoltà, affermando che la testa a cui lui si riferisce non è la testa che noi vediamo, ma la testa chiamata in causa nell'analisi fisiologica. Al contrario il comportamentista, invece di sostenere che il mondo oggetto dell'esperienza sia presente all'interno della testa, collocato nel punto preciso in cui si verificano certi particolari disturbi nervosi, mette in relazione il mondo dell'esperienza con l'intero atto dell'organismo. È vero

che, come abbiamo detto poco fa, questo mondo oggetto d'esperienza non compare altro che quando le diverse eccitazioni abbiano raggiunto certi punti del sistema nervoso centrale; è anche vero che se interrompiamo qualcuno di questi canali, una proporzione corrispondente di quel mondo viene cancellata. Ebbene, il comportamentista non fa altro, o non dovrebbe fare altro, che considerare l'atto completo, l'intero processo di condotta nel suo insieme, come l'unità su cui si fonda la sua interpretazione. Nel far ciò egli deve prendere in considerazione non solo il sistema nervoso, ma anche il resto dell'organismo, poiché il sistema nervoso non è altro che una sezione specializzata dell'intero organismo.

La coscienza intesa come esperienza, dal punto di vista della psicologia comportamentistica o dinamica, non è altro che l'ambiente dell'individuo umano o del gruppo sociale in quanto costituito o dipendente da quel particolare individuo o gruppo sociale, ovvero relativo ad esso in termini esistenziali. (Un'altra accezione del termine "coscienza" si riferisce all'intelligenza riflessiva e un'altra ancora agli aspetti privati o soggettivi dell'esperienza in contrasto con gli aspetti comuni o sociali).

L'intero nostro mondo esperienziale, cioè la natura così come noi la traduciamo in esperienza personale, è fondamentalmente connesso col processo sociale di comportamento, col processo, cioè, nel quale gli atti vengono iniziati da gesti che funzionano come tali in quanto a loro volta richiedono risposte aggiustive da parte degli altri organismi, in quanto indicativi o connessi con il completamento o la risultante degli atti da essi iniziati. In altre parole, il contenuto del mondo oggettivo, nei termini dell'esperienza che noi ne abbiamo, è costituito in larga misura dalle relazioni che il processo sociale ha con esso e in particolare dalla relazione triadica del significato che viene elaborato nell'ambito di tale processo. L'intero contenuto della mente e della natura, nella misura in cui esso assume il carattere di significato, dipende da questa relazione triadica connessa al processo sociale e presente fra le fasi componenti dell'atto sociale che è presupposto dell'esistenza del significato.

La coscienza o esperienza, spiegata o interpretata in questo modo in termini di processo sociale, non può essere tuttavia collocata nel cervello, non solo perché tale collocazione implica una concezione spaziale della mente (una concezione, cioè, che è altrettanto infondata di una congettura acriticamente accettata), ma anche perché un'interpretazione di questo tipo conduce al solipsismo fisiologico di Russell e alle insuperabili difficoltà dell'interazionismo. La coscienza è funzionale, non sostantiva, e, a qualunque dei due sensi fondamentali della definizione si faccia

riferimento, essa deve essere collocata nel mondo oggettivo piuttosto che nel cervello: essa, insomma, appartiene all'ambiente in cui ci troviamo o almeno ne rappresenta una caratteristica. Tuttavia, ciò che viene collocato, ciò che avviene nell'ambito del cervello è un processo fisiologico per mezzo del quale noi perdiamo e riacquistiamo la coscienza: un processo che è in un certo senso analogo a quello di abbassare e di sollevare la serranda di una finestra.

Ora, come abbiamo già osservato, se vogliamo controllare il processo dell'esperienza o della coscienza, possiamo risalire ai vari processi del corpo, e in modo particolare al sistema nervoso centrale. Quando stabiliamo un parallelismo, ne tentiamo di definire nell'ambito del mondo sensibile quegli elementi che ci permettano di controllare i processi dell'esperienza. Il parallelismo si viene ad interporre fra il punto in cui si esprime la condotta e la reazione esperienziale e il nostro compito è quello di determinare quegli elementi che ci possono consentire di controllare la reazione risultante. Di regola, noi controlliamo tale reazione per mezzo di oggetti che si trovano al di fuori dell'organismo piuttosto che rivolgere la nostra attenzione all'organismo stesso. Se vogliamo più luce applichiamo una lampada di potenza maggiore. Il nostro controllo, di regola, consiste in una reazione degli oggetti stessi, e da questo punto di vista il parallelismo s'instaura fra l'oggetto e la percezione, tra la luce elettrica e la visibilità. Questo è il tipo di parallelismo istituito di solito dall'individuo ordinario; costituendo un parallelismo fra le cose che lo circondano e la propria esperienza personale, egli arriva a distinguere quelle caratteristiche della cosa che gli consentiranno di controllare l'esperienza. La sua esperienza consiste nel disciplinarsi a vedere cose che lo possono aiutare e di conseguenza egli astraе dagli oggetti, quei particolari caratteri che troveranno espressione in quel determinato genere di esperienza. Tuttavia, se le difficoltà che egli incontra sono dovute a qualche disturbo del suo sistema nervoso centrale, egli sarà costretto a risalire fino ad esso. In questo caso il parallelismo si delinea fra la sua esperienza e le eccitazioni del sistema nervoso centrale. Se si accorge di non vederci bene, egli potrà rinvenire qualche disturbo al nervo ottico e in questo caso si costituirà un parallelismo fra la sua vista e il funzionamento del nervo ottico. Se, d'altra parte, egli si interessa di certe immagini mentali che gli si presentano, dovrà risalire in questo caso alle esperienze che hanno influenzato in passato il suo sistema nervoso centrale. Certi effetti, esercitati sul sistema nervoso centrale da tali esperienze, sono sempre presenti e nel caso che egli voglia instaurare un parallelismo si accorgerà che esso risiede fra gli eventi del passato e la condizione presente del suo sistema nervoso centrale.

Relazioni di questo tipo assumono una grande importanza nel campo delle nostre percezioni, in quanto le tracce dell'esperienza passata esercitano sempre una qualche influenza sul modo in cui percepiamo il mondo attualmente. Ora, al fine di rintracciare nell'organismo ciò che corrisponde alla fase attuale della nostra condotta, al nostro ricordo e alla nostra capacità di rispondere intelligentemente al presente riferendoci al passato, noi instauriamo un parallelismo fra i processi del sistema nervoso centrale e l'esperienza immediata. La nostra memoria è condizionata da certi apparati presenti nella testa e di conseguenza queste condizioni debbono essere astratte al fine di controllare i processi di questo tipo.

Questo tipo di correlazione diventa sempre più notevole quanto più tendiamo a spostare la nostra attenzione dalle immagini in quanto tali al processo di pensiero. L'intelligenza implicita nella percezione viene enormemente elaborata in ciò che noi definiamo "pensiero". Una persona percepisce un oggetto nei termini della risposta che gli viene data. Se osservate la vostra condotta, noterete di frequente che siete portati a volgere la vostra testa da una parte per vedere qualcosa, a causa dei raggi luminosi che hanno raggiunto la periferia della retina. Voi siete costretti a volgere la testa per vedere di cosa si tratta. A questo punto voi usate l'espressione "essere consapevoli di qualcosa che si verifica in quel punto". Possiamo avere l'impressione che qualcuno ci osservi in mezzo ad una folla e allora ci troviamo a volgere la testa per scoprire chi ci osserva: in questo caso, la nostra tendenza a voltarsi ci rivela il fatto che gli occhi delle altre persone emanano dei raggi. È vero per l'intero nostro campo di esperienze che è la risposta a fornirci l'interpretazione di ciò che ci perviene attraverso lo stimolo, ed è proprio questo tipo di attenzione a distinguere la percezione da ciò che definiamo come "sensazione" in termini generali. È infatti l'interpretazione della risposta a conferirle il contenuto particolare che essa possiede. Il nostro pensiero non è altro che una elaborazione di tale interpretazione nei termini della nostra risposta personale. Il suono è qualcosa che porta a mettersi in salvo, la luce è qualcosa che noi siamo portati a guardare. Quando il pericolo non è immediato, come nel caso di una perdita di soldi in seguito ad un investimento sbagliato o della lesione di qualche organo del nostro corpo in seguito a malattia, l'interpretazione implica un processo di pensiero assai elaborato. Invece di compiere il semplice atto di mettersi in salvo, noi siamo indotti a cambiare dieta, a fare più esercizio o a cambiare i nostri investimenti. Questo processo di pensiero, che costituisce l'elaborazione delle nostre risposte ad uno stimolo particolare, è un processo che necessariamente si attua anche nell'organismo. Eppure è un errore supporre



che tutto ciò che noi chiamiamo pensiero possa essere riposto nell'organismo oppure all'interno della testa. La bontà o l'errore dell'investimento risiede nell'investimento stesso, e il carattere salutare o nocivo del cibo risiede nel cibo, non nella nostra testa. La relazione fra ciò e l'organismo dipende dal tipo di risposta che ci prepariamo a dare, e tale relazione viene delineata nel nostro sistema nervoso centrale. Le modalità in cui noi esprimeremo la nostra risposta sono già presenti in esso e nelle connessioni possibili debbono necessariamente rinvenirsi alcune connessioni fra le esperienze passate e le risposte presenti in modo da dar luogo ad un processo di pensiero. Noi connettiamo tutta una serie di cose esterne, specialmente appartenenti al passato, con la nostra condizione presente in modo da metterci in condizione di affrontare intelligentemente qualche pericolo ancora lontano. Tale processo implica una connessione elaborata che risiede nel sistema nervoso centrale, soprattutto nella misura in cui si tratti di eventi passati. In questi termini, noi consideriamo che ciò che avviene nel sistema nervoso centrale costituisca un parallelo con ciò che appartiene all'esperienza. Se fossimo costretti ad attuare un qualche cambiamento nel sistema nervoso centrale in base alla nostra conoscenza presente, noi saremmo in grado di assistere a ciò che si verifica nel corso dei processi che avvengono nel sistema nervoso centrale stesso. In questo caso, noi saremmo chiamati ad applicare i nostri supposti rimedi direttamente al sistema nervoso centrale, mentre, nei casi precedenti, noi ci saremmo semplicemente limitati a cambiare gli oggetti della nostra esperienza responsabili di influire sul sistema nervoso centrale. C'è ben poco, al momento attuale, che noi possiamo fare direttamente, ma possiamo tuttavia ritenere che una risposta di questo tipo ci consentirebbe di influenzare contemporaneamente la nostra memoria e il nostro pensiero. Naturalmente noi cerchiamo di scegliere il momento, il giorno e le condizioni adatte per avere le idee chiare quando abbiamo da affrontare un problema difficile. Questo è un modo indiretto per cercare di ottenere una cooperazione favorevole degli elementi nervosi del cervello al fine di portare avanti un rilevante processo di pensiero e si tratta, in fondo, dello stesso tipo di parallelismo che sussiste fra i sistemi d'illuminazione delle nostre case e la nostra esperienza di visibilità. Nel primo caso, noi dobbiamo considerare le condizioni esterne e nel secondo, le condizioni interne al sistema nervoso centrale in modo da controllare le nostre risposte. In generale non c'è alcun parallelismo fra il mondo esterno e il cervello. È appunto compito della psicologia comportamentistica rinvenire tutto ciò nelle risposte, nel complesso di tutte le nostre risposte, che si riferiscono appunto a tutte quelle condizioni del mondo esterno che noi

intendiamo cambiare e incrementare, in modo che la nostra condotta possa affermarsi positivamente.

La presenza del passato nella nostra esperienza attuale è determinata dal sistema nervoso centrale in relazione con il resto dell'organismo. Se una persona ha acquisito una certa capacità nel suonare il violino, questa esperienza passata viene registrata nei nervi e nei muscoli, ma soprattutto nelle connessioni del sistema nervoso centrale e nel complesso di sentieri che ivi si trovano e che restano aperti: in tal modo, quando vi giunge uno stimolo, viene di conseguenza liberata tutta una serie di risposte elaborate. Il nostro passato è presente in noi sotto forma dei cambiamenti che sono risultati dalla nostra esperienza e che in un certo senso vengono registrati nel sistema nervoso centrale. L'intelligenza come caratteristica esclusivamente della forma umana, consiste in questo elaborato controllo ottenuto per mezzo del riferimento al passato. Il passato dell'animale umano è costantemente presente nella disinvoltura con la quale egli si comporta, ma dire che il passato è semplicemente riposto nel sistema nervoso centrale non significa dare una definizione corretta. È vero che debba esserci un meccanismo tale da permettere che il passato ricompaia nella nostra esperienza presente, ma questa è solo una delle condizioni necessarie, non l'unica. Se voi riconoscete qualcuno, ciò deve avvenire per il fatto che avete già veduto quell'individuo in passato, e quando vi accade di rivederlo, in voi si ripresentano le stesse tendenze reattive del passato, ma l'individuo in questione deve essere presente e se non proprio lui almeno qualcuno che gli assomigli, affinché questo processo possa aver luogo. Il passato deve essere sempre presente nel mondo attuale.<sup>27</sup> Dal punto di vista della psicologia comportamentistica, noi poniamo l'accento soprattutto sul sistema nervoso centrale poiché si tratta del meccanismo attraverso il quale l'organismo opera immediatamente nel processo di recupero del passato. Se vogliamo renderci conto del modo in cui un organismo risponde a certe situazioni che abbiano un passato, noi dobbiamo cercare di penetrare gli effetti avuti dalle azioni passate sull'organismo e che siano rimasti impressi nel sistema nervoso centrale. Su questo punto non c'è alcun problema: questi effetti assumono un'importanza particolare, ma il "parallelismo" non differisce, per una psicologia comportamentistica, dal parallelismo che sussiste fra il calore diffuso nella casa e l'apparato di riscaldamento che necessariamente deve esservi installato.

Ho cercato di dimostrare che i significati delle cose o le nostre idee delle cose medesime, corrispondono alla struttura dell'organismo nel corso della sua condotta riferita a queste cose. La struttura che rende possibile tutto ciò è stata rintracciata primariamente nel sistema nervoso centrale. Una delle caratteristiche peculiari di questo sistema è data dal fatto che esso possiede, in un certo senso, una dimensione temporale: le cose che noi ci accingiamo a fare possono, cioè, essere ordinate in una serie temporale in modo che i processi successivi possano intervenire a determinare, nel loro avviamento, i processi precedenti. In altre parole, ciò che ci accingiamo a fare può determinare il nostro approccio immediato all'oggetto.

Il meccanismo del sistema nervoso centrale ci permette a questo punto di avere presenti, in termini di atteggiamenti o di risposte implicite, i possibili completamente espliciti alternativi di qualunque atto in cui noi siamo implicati; e questo fatto deve essere riconosciuto in virtù dell'evidente controllo che le fasi successive di qualsiasi atto esercitano sulle sue fasi precedenti. Più specificatamente, il sistema nervoso centrale fornisce un meccanismo di risposte implicite che consente all'individuo di saggiare implicitamente le possibilità di completamento di un qualsiasi atto già avviato, prima ancora del completamento effettivo dell'atto stesso. In tal modo l'individuo è messo in grado di scegliersi, sulla base di questa verifica preliminare, il tipo di completamento che gli sembri più desiderabile attuare o effettuare esplicitamente. Il sistema nervoso centrale, in breve, consente all'individuo di esercitare un controllo consapevole sul proprio comportamento. È principalmente la possibilità di una risposta ritardata a differenziare la condotta riflessiva da quella non riflessiva, in cui la risposta si esprime sempre in modo immediato. I centri superiori del sistema nervoso centrale rientrano nel primo tipo di comportamento e rendono possibile l'interposizione, fra lo stimolo e la risposta nell'arco semplice stimolo-risposta, di un processo di selezione di una fra tutte le possibili risposte o combinazioni di risposte a quel determinato stimolo.

I processi mentali hanno luogo in questo campo di atteggiamenti, espressi dal sistema nervoso centrale. Si tratta quindi del campo delle idee, del campo in cui si esercita il controllo del comportamento presente nei termini delle sue conseguenze future, e nel quale si manifesta quel tipo di condotta intelligente che è caratteristica in modo peculiare delle forme di vita superiori e specialmente degli esseri umani. I vari atteggiamenti, esprimibili attraverso il sistema nervoso centrale, possono essere organizzati in tipi differenti di atti successivi e le reazioni o risposte ritardate rese in tal modo possibili dal sistema nervoso centrale, costituiscono così i tratti distintivi del comportamento mentalmente

controllato o intelligente.<sup>28</sup>

Cos'è dunque la mente in quanto tale, concepita in termini comportamentistici? Naturalmente, quello di mente è un termine assai ambiguo e io voglio evitare le ambiguità. Ciò che io suggerisco come aspetto caratteristico della mente è l'intelligenza riflessiva dell'animale umano che può essere distinta dall'intelligenza delle forme inferiori. Se volessimo definire la ragione, semplicemente come una facoltà specifica che investe tutto ciò che vi può essere di universale, ci troveremmo di fronte alla difficoltà di constatare che anche nelle forme inferiori si manifestano risposte di carattere universale. A questo punto potremmo dimostrare che la condotta di queste forme è intenzionale e che i tipi di condotta che non conducono a determinati risultati vengono eliminati. Ciò sembrerebbe corrispondere al nostro concetto di "mente" nella sua accezione relativa alla mente animale, ma ciò che noi intendiamo per intelligenza riflessiva si riscontra come prerogativa solo dell'organismo umano. L'animale non umano agisce in riferimento al futuro nel senso che i suoi impulsi ricercano un'espressione che può essere soddisfatta solo nell'esperienza successiva e, in qualunque modo si possa spiegare questo fenomeno, l'esperienza successiva in questione determina effettivamente lo svolgimento futuro dell'esperienza presente. Se si accetta una spiegazione di tipo darwiniano, si dirà che sopravvivono solo quelle forme la cui condotta abbia una certa relazione con un futuro specifico che appartenga all'ambiente particolare delle singole forme. Le forme la cui condotta assicura il futuro, sopravviveranno necessariamente. In una definizione di questo tipo si presuppone, almeno indirettamente, che il futuro determini la condotta della forma, per mezzo della struttura di quelle cose che esistono presentemente come risultato di avvenimenti del passato.

Quando, d'altra parte, parliamo di condotta riflessiva, noi facciamo riferimento precisamente alla presenza del futuro in termini di idee. L'uomo intelligente, in quanto distinto dall'animale non dotato di intelligenza, è in grado di presentare a se stesso ciò che sta per accadere; l'animale, d'altra parte, può agire solo in modo da assicurarsi il cibo per l'indomani. Lo scoiattolo, ad esempio, nasconde le noci, ma noi non siamo per questo indotti a pensare che lo scoiattolo abbia presente ciò che sta per accadere in futuro. Il piccolo scoiattolo nasce d'estate e, pur non ricevendo alcuna istruzione dalle altre forme, comincerà ben presto a nascondere noci al pari degli adulti. Questo comportamento dimostra che non è l'esperienza a dirigere l'attività della forma specifica. Viceversa, l'uomo previdente persegue nettamente un determinato orientamento, inquadra convenientemente la situazione e dirige corrispondentemente la propria

condotta. Lo scoiattolo non fa altro che seguire alcuni impulsi ciechi, anche se poi la soddisfazione di tali impulsi lo porta a conseguire il medesimo risultato dell'accumulazione del grano da parte dell'uomo previdente. Ma è proprio la determinazione della nostra condotta presente da parte delle previsioni sul futuro, a caratterizzare l'intelligenza umana ed è in questi termini che si può parlare del futuro in quanto presente in termini di idee.

Quando facciamo un simile quadro del nostro futuro, noi lo deliniamo nei termini delle nostre reazioni, in funzione di ciò che stiamo per fare. Noi abbiamo di fronte un certo problema e la configurazione di questo problema viene fatta, da parte nostra, in funzione di una situazione futura che ci consentirà di affrontarlo per mezzo delle nostre reazioni presenti. Questo tipo di processo di pensiero è caratteristico della forma umana e noi abbiamo cercato di isolarne il meccanismo specifico. Ciò che è essenziale per tale meccanismo, è un modo particolare di indicare le caratteristiche delle cose che controllano le risposte e che rivestono determinati valori per la forma stessa, e di fare ciò in modo che queste caratteristiche impegnino l'attenzione dell'organismo, portando alla realizzazione di un risultato desiderato. L'odore della vittima impegna l'attenzione dell'animale da preda e, attraverso questa attenzione all'odore, esso soddisfa la propria fame e si assicura il futuro. Ora, qual è la differenza fra una situazione di questo tipo e la condotta dell'uomo che agisce, come si dice, in modo razionale? La differenza fondamentale è data dal fatto che l'uomo in qualche modo indica questa caratteristica, qualunque essa sia, contemporaneamente ad altre persone e a se stesso; inoltre la simbolizzazione di tale caratteristica compiuta attraverso un gesto indicativo, è ciò che fornisce le possibilità di operazione alla condotta intelligente. Ad esempio, si osserva un'impronta e si dice che si tratta di un orso: ebbene, l'identificazione di quel tipo di traccia, espressa attraverso qualche simbolo e resa così utilizzabile da parte dei diversi membri componenti il gruppo e in particolare dall'individuo stesso in una fase successiva, è l'elemento caratteristico dell'intelligenza umana. Essere in grado di identificare qualcosa che porti a certi risultati e impiegare qualche gesto, vocale o d'altro tipo, che possa essere usato per indicare agli altri e a se stessi le relative implicazioni e per esercitare un conseguente controllo della condotta, è il tratto distintivo dell'intelligenza umana e non figura, quindi, nell'intelligenza degli altri animali.

La funzione di questi simboli è quella di astrarre alcune caratteristiche particolari della situazione in modo tale che la risposta ad esse possa essere presente nell'esperienza dell'individuo. Possiamo dire, magari, che alcune risposte sono presenti solo in forma ideale, come nella tendenza a scappare

o nel farsi venire la tremarella addosso alla scoperta di tracce fresche di un orso. L'indicazione che si tratta di un orso provoca la risposta di evitarlo oppure, nel caso del cacciatore d'orsi, serve a suggerirgli una pista per rintracciare la belva. La risposta viene assunta nell'esperienza prima ancora che la risposta stessa venga esplicitamente realizzata attraverso l'indicazione e il rafforzamento dello stimolo che la produce. Quando questo simbolo viene utilizzato in funzione della cosa stessa, si verifica, secondo la terminologia watsoniana, un condizionamento del riflesso. La vista dell'orso spinge alla fuga, l'orma condiziona questo riflesso e la parola "orso", detta fra sé e sé dall'individuo o da un amico, può a sua volta condizionare tale riflesso, in modo tale che il segno finisce per rappresentare la cosa ai fini di un'azione conseguente.

Ciò che io cerco di mettere in evidenza è la differenza fra il precedente tipo di condotta e quello illustrato invece nell'esempio del bambino, del ratto bianco e del rumore improvviso dietro le spalle. In quest'ultimo tipo di situazione si verifica un condizionamento del riflesso in cui non esiste alcuna separazione dei diversi elementi fra loro. Viceversa, quando avviene un condizionamento del riflesso che implica la parola "orso" o la vista dell'orma, nell'esperienza dell'individuo si ha la separazione fra lo stimolo e la risposta. In questo caso il simbolo significa orso e ciò, a sua volta, significa darsi alla fuga o proseguire la caccia. In tali circostanze, la persona che s'imbatte nelle impronte dell'orso non s'impaurisce delle orme stesse, bensì dell'orso: esse stanno infatti a significare la vicinanza dell'orso. Mentre il bambino s'impaurisce del ratto, dimodoché la risposta di paura avviene alla vista del ratto stesso, l'uomo non s'impaurisce delle impronte ma dell'orso. In un certo senso si può dire che le impronte e il simbolo che si riferisce all'orso condizionino o determinino la comparsa della risposta, fermo restando che è l'orso in sé e non l'orma a costituire l'oggetto della paura. L'isolamento del simbolo, in quanto tale, ci permette di appuntarci su certe determinate caratteristiche, d'isolarle in relazione all'oggetto e quindi in relazione alla risposta. Ritengo che siano questi elementi a caratterizzare ad un livello particolare l'intelligenza umana. Noi abbiamo a disposizione una serie di simboli dei quali ci serviamo per indicare certe caratteristiche e, nell'indicarle, tenerle ben distinte dal loro ambiente immediato, conservando così un'unica chiara relazione. Noi isoliamo, ad esempio, le orme dell'orso e conserviamo soltanto questa relazione verso l'animale che le ha prodotte: noi reagiamo ad esse e a nient'altro. Appuntiamo su di esse la nostra attenzione in quanto indicative dell'orso e dotate del particolare valore che l'oggetto possiede nel corso dell'esperienza: si tratta di qualcosa che deve essere sfuggito o cacciato.

La capacità d'isolare queste importanti caratteristiche, nella relazione che esse hanno con l'oggetto e con la risposta che appartiene all'oggetto stesso, è, a mio parere, ciò che noi intendiamo generalmente significare quando parliamo di un essere umano che pensa una cosa o che possiede una mente. Ed è proprio questa particolare capacità a determinare l'enorme differenza che sussiste fra il condizionamento dei riflessi nel caso del ratto bianco e il processo umano di pensiero attuato attraverso simboli.<sup>29</sup>

Cosa c'è dunque nella condotta di tanto fondamentale da rendere possibile questo livello di esperienza, insieme alla capacità di selezione di certe caratteristiche e dei loro rapporti con altre caratteristiche e con le risposte da queste suscitate? La mia risposta, chiaramente, fa centro sulla serie di simboli che sorgono nel corso della nostra condotta sociale e nella conversazione di gesti, in una parola è una risposta data in termini di linguaggio. Quando noi inseriamo nella condotta questi simboli indicativi di certe caratteristiche e delle relazioni di tali caratteristiche con le cose e con le risposte, ci troviamo in grado di poter astrarre queste caratteristiche e di tenerle ben presenti nella misura in cui determinano la nostra condotta.

Durante una passeggiata in campagna un uomo s'imbatte in un fossato che non è possibile superare con un salto. Egli vorrebbe procedere, ma la presenza del fossato impedisce il soddisfacimento di tale tendenza. In una situazione come questa nell'uomo si sviluppa una sensitività per tutte quelle caratteristiche che non aveva notato in precedenza. Quando egli è costretto a fermarsi davanti al fossato la sua mente viene, per così dire, messa in libertà ed egli non si limita a cercare l'indicazione della ripresa del sentiero al di là del fossato. Sia un cane che un uomo sono portati a trovare un punto favorevole all'attraversamento dell'ostacolo, ma l'uomo fa in più qualcosa che non riesce possibile al cane, cioè nota il punto in cui le sponde del fossato risultano più vicine fra loro, facilitando il passaggio in una certa direzione. L'uomo sceglie i posti migliori per tentare il salto e l'approccio che egli indica a se stesso determina il modo in cui egli si accinge ad agire. Se un cane, posto nella medesima circostanza, scorge in qualche punto un restringimento qualsiasi del fossato, esso vi si precipita per passare, ma con ogni probabilità non è influenzato da un approccio graduale alla difficoltà presente, del tipo che un individuo umano è in grado di indicare simbolicamente a se stesso.

L'individuo umano scorge altri oggetti intorno a sé e fa sì che, di conseguenza, altre immagini appaiano nella sua esperienza. Ad esempio, egli vede un albero che potrebbe servire da ponte per valicare il fossato che si trova di fronte a lui. Inoltre egli può tentare varie specie di azioni

possibili che gli possono essere suggerite da una situazione di questo tipo ed è in grado di presentarle a se stesso per mezzo di simboli. Egli non viene semplicemente condizionato a certe risposte da un certo numero di stimoli determinati, in quanto, se lo fosse, sarebbe vincolato esclusivamente ad esse. Invece egli utilizza certi simboli per indicare la presenza di alcune caratteristiche e avere a disposizione tutte le relative risposte. Egli osserva il fossato, scorge il punto in cui gli sembra che le due sponde opposte siano più ravvicinate e vi si rivolge senza esitazione. Oppure può fermarsi un momento a domandarsi se non vi sia qualche altra via per accelerare il suo attraversamento. Ciò che lo ferma è tutta una varietà di altre cose che possono essere fatte in sostituzione della prima. In altre parole, egli nota tutte le possibilità che gli si presentano per attraversare l'ostacolo, e può rivolgersi ad esse per mezzo di simboli mettendole reciprocamente in rapporto fra loro in modo da ottenere finalmente un'azione effettiva. L'inizio dell'atto è già presente nella sua esperienza: egli possiede già la tendenza a dirigersi in una certa direzione e ciò che egli intende fare è già presente in lui sotto forma determinativa. Del resto, questa non è l'unica determinazione presente nel suo atteggiamento, in quanto vi è anche l'altra che egli si è proposto con la frase: "in quel punto è stretto, posso attraversare lì". Egli è già pronto a saltare e tale riflesso è a sua volta pronto a determinare la sua azione futura. Questi simboli, invece di costituire un mero condizionamento di riflessi, sono modi di estrarre stimoli tali che le varie risposte ad essi conseguenti possano reciprocamente organizzarsi in una qualche forma di azione.<sup>30</sup>

Io ritengo che la situazione di ricerca di risposte condizionanti sia sempre presente, almeno in presenza di un'intelligenza effettiva, sotto forma di problema. Quando un uomo procede per un sentiero, egli cerca le indicazioni del cammino da percorrere, ma lo fa inconsciamente. Egli vede direttamente il sentiero davanti a sé e non è consapevole, in queste condizioni di perfetta visibilità, di andarlo a cercare. Ma quando arriva al fossato, questo movimento progressivo e spontaneo viene arrestato dal processo di arresto e di indietreggiamento imposto dall'ostacolo. Questo conflitto serve, per così dire, a rivelargli tutta un'altra serie di cose. Ebbene, il genere di cose che egli vedrà in quest'ultima situazione sono le caratteristiche che rappresentano varie possibilità di azione in quella specifica circostanza. L'uomo entra a contatto con queste differenti possibilità di risposta in funzione dei relativi stimoli che si presentano, ed è proprio questa capacità di impossessarsene che costituisce la mente di quest'uomo.

Al contrario, non abbiamo alcuna evidenza del manifestarsi di una



situazione simile nel caso degli animali inferiori, e ciò risulta assai chiaro dal fatto che in nessun animale noi rinveniamo un comportamento capace di elaborare dettagliatamente dei simboli, qualche metodo di comunicazione o un qualcosa che agisca nei riguardi di queste differenti risposte, in modo da farle adottare dall'esperienza dell'individuo. In tutto ciò consiste la differenza fra l'azione dell'essere dotato d'intelligenza riflessiva e la condotta delle forme inferiori, differenza che ha, alla sua base, il meccanismo tipico del linguaggio. Noi dobbiamo renderci conto che il linguaggio è una parte della condotta, anche se la mente implica una sua peculiare relazione con le caratteristiche delle cose. Tali caratteristiche risiedono nelle cose stesse e, mentre gli stimoli suscitano la risposta che in un certo senso è già presente nell'organismo, le risposte si rivolgono alle cose esterne all'organismo. L'intero processo non costituisce un prodotto mentale e non è quindi legittimo attribuirlo direttamente al cervello. La mentalità è data da questo tipo di relazione fra l'organismo e la situazione specifica che risulta mediata da una serie di simboli.

## 17. LA RELAZIONE DELLA MENTE CON LA RISPOSTA E L'AMBIENTE

Abbiamo veduto che i processi mentali hanno a che fare con i significati delle cose, e che tali significati possono essere definiti in termini di atteggiamenti altamente organizzati dell'individuo. Questi atteggiamenti non implicano solo situazioni in cui gli elementi siano simultanei, ma anche situazioni che implicano, a loro volta, relazioni di carattere temporale, cioè l'aggiustamento della risposta presente alle risposte successive che, in un certo senso, hanno già avuto inizio. Questa organizzazione degli atteggiamenti in rapporto ai cosiddetti oggetti è ciò che costituisce, per noi, il significato delle cose. Secondo una terminologia logica, questi significati vengono considerati come degli universali e tale universalità, come abbiamo visto, è connessa, in un certo senso, ad una risposta abituale in contrasto con gli stimoli particolari che provocano la risposta particolare in questione. L'universalità si riflette, in termini comportamentistici, nell'identità della risposta, anche se gli stimoli che provocano questa risposta sono tutti diversi fra loro. Noi possiamo trasferire questa definizione in termini logici e dire che la risposta è universale, mentre gli stimoli sono particolari e rientrano tutti in questo universale.

Queste relazioni reciproche fra gli atteggiamenti gettano luce sul

rapporto fra una “sostanza” e i suoi attributi. Noi parliamo in un certo senso di una casa come di una sostanza alla quale può essere applicato l’attributo del colore. Il colore è un accidente inerente ad una certa sostanza, in quanto tale. Questa relazione d’inerenza di una certa caratteristica in una certa sostanza è la relazione di una risposta specifica, come quella, ad esempio, delle suppellettili ornamentali che ci circondano, con il gruppo di azioni implicate dall’abitazione di una casa. La casa ci deve proteggere, deve fornirci comodità per quando dormiamo e quando siamo svegli, deve possedere i requisiti adatti per una vita familiare: questi sono elementi essenziali che rappresentano tutta una serie di risposte che si implicano reciprocamente. Tuttavia, ci sono altre risposte che variano. Noi possiamo soddisfare non solo il nostro gusto ma anche i nostri capricci nell’uso di certi ornamenti, e allora queste risposte non sono essenziali. Le risposte possono variare, poi, anche altrimenti, sia pure in presenza di un gruppo di altre risposte più o meno standardizzate che rimangono invariate. Il gruppo organizzato di risposte si riferisce ai significati delle cose, alla loro universalità, cioè alla risposta abituale che viene suscitata da una grande varietà di stimoli. Tali risposte, in altri termini, si riferiscono alle cose nelle loro relazioni logiche.

Mi sono riferito poco fa alla relazione della sostanza, così come si riflette nell’insieme delle abitudini, con le risposte variate che corrispondono agli attributi. Nella relazione di causa ed effetto si esprime una relazione delle risposte fra di loro in termini di dipendenza e implicanti l’aggiustamento delle fasi da seguire in funzione della cosa da realizzare. L’arrangiamento che può a volte apparire in termini di mezzi e di fine, appare in altre occasioni in termini di causa ed effetto. Abbiamo in questo caso una relazione di dipendenza delle risposte fra loro, una relazione necessaria che fa parte integrante di un più vasto sistema.<sup>31</sup> È da ciò che stiamo per fare che dipende lo scegliere questo o quel mezzo, questa o quella serie causale. Le nostre abitudini sono in tal modo aggiustate che se prendiamo, ad esempio, la decisione d’intraprendere un viaggio, tutto un insieme di altre abitudini connesse comincia ad operare: fare le valigie, acquistare i biglietti ferroviari, prelevare dalla banca il denaro necessario, scegliere i libri da leggere durante il viaggio, e così via. C’è, insomma, tutta una serie di risposte organizzate che incominciano immediatamente a svilupparsi nelle loro appropriate relazioni reciproche, non appena una persona prende la decisione di intraprendere un viaggio. Affinché l’uomo possa avere il tipo d’intelligenza di cui è di fatto dotato, è necessario che sussista nelle nostre abitudini un tipo di organizzazione come quello ora descritto.

Nell'interpretazione comportamentistica c'è quindi un posto per ciò che si suppone costituisca il contenuto peculiare della mente, cioè il significato delle cose. Io mi sono riferito a questi fattori interpretandoli come atteggiamenti e di fatto esiste nel mondo ciò che corrisponde a un simile gruppo di atteggiamenti. Noi qui non vogliamo affrontare problemi logici e metafisici, coerentemente con l'indirizzo della psicologia moderna, che mira semplicemente a raggiungere il controllo, non ad impostare questioni metafisiche. Ora, dal punto di vista della psicologia comportamentistica, noi possiamo definire in termini di atteggiamenti i significati delle cose; in questa situazione lo psicologo s'imbatte nell'atteggiamento organizzato dell'individuo e che egli definisca il significato in termini di atteggiamenti è per lo meno altrettanto legittimo di quel che era, per uno psicologo del tempo passato, definire i processi mentali in base a dei concetti statici.

Ciò che io ho voluto mettere in evidenza è che nel sistema nervoso centrale possiamo rinvenire, o almeno supporre giustificatamente che esistano, quelle complesse combinazioni di risposte, o il meccanismo di quelle combinazioni di risposte, che siamo venuti esponendo nella nostra discussione. Nel caso di una persona che, preparandosi ad un viaggio, attraversi tutte quelle diverse fasi che ho indicato, noi dobbiamo supporre che all'espletamento di queste varie fasi non solo siano essenziali gli elementi nervosi in sé presi, ma che la relazione delle risposte nel sistema nervoso centrale sia tale che se la persona in questione attua una risposta, essa dovrà inevitabilmente trovare lo stimolo a liberare un'altra risposta connessa con la precedente. Nel sistema nervoso centrale deve esserci un'organizzazione degli elementi e dei neuroni per tutte le combinazioni che sono suscettibili di entrare nella mente e per quel particolare tipo di relazione interdipendente delle risposte fra loro, di cui abbiamo accennato. Alcuni aspetti sono stati identificati attraverso uno studio fisiologico del sistema nervoso, mentre altri devono essere semplicemente congetturati sulla base di questo studio. Come ho detto prima, non è il processo fisiologico specifico operante all'interno dei neuroni, a corrispondere, secondo ogni ragionevole ipotesi, al significato. I primi psicologi fisiologi avevano parlato di uno specifico processo psichico, ma nell'attività meccanica, elettrica e fisica operante nel nervo non c'è nulla che corrisponda a ciò che noi siamo soliti chiamare un'idea. Nel nervo opera, quando si presenti una situazione particolare, l'innervamento di una determinata risposta che significa questa, quella o quell'altra cosa, ed è proprio qui che si rinviene specificamente una certa organizzazione nervosa. È nel sistema nervoso centrale che ha luogo l'organizzazione. In un certo senso si può dire che l'organizzazione del lavoro viene fatta

nell'ufficio dell'ingegnere; tuttavia, non è nei grafici o nell'insieme delle statistiche la produzione effettiva che ha luogo invece nella fabbrica, anche se è quell'ufficio ad organizzare e coordinare i vari rami del lavoro. Nello stesso modo il sistema nervoso centrale coordina tutti i vari processi che vengono attuati dal corpo. L'unico meccanismo esclusivamente fisiologico dell'organismo, che corrisponde a ciò che noi definiamo esperienza nella sua accezione cosciente, è il processo organico totale grazie al quale questi elementi nervosi possono sussistere. Come abbiamo veduto, questi processi sono atteggiamenti di risposta, aggiustamenti dell'organismo ad un'ambiente complesso, atteggiamenti, infine, che rendono la forma sensitiva agli stimoli capaci di liberare la risposta.

Ciò che io voglio sottolineare è il modo in cui questi atteggiamenti determinano l'ambiente. Si desta tutto un insieme di risposte organizzate che ci portano successivamente a spedire alcuni telegrammi, a scegliere il mezzo di trasporto, a recarci in banca per prelevare del denaro e infine a provvederci di qualcosa da leggere in treno. Via via che passiamo da un gruppo di risposte ad un altro, noi ci troviamo a distinguere l'ambiente che corrisponde al gruppo di risposte successivo. Finire una risposta significa metterci nella posizione adatta per vedere altre cose. La comparsa degli elementi retinici ha introdotto il colore nel mondo, lo sviluppo degli organi uditivi, il suono. Noi distinguiamo un ambiente organizzato in relazione alla nostra risposta in modo tale che questi nostri atteggiamenti, in quanto tali, non solo rappresentano le nostre risposte organizzate ma anche ciò che per noi esiste nel mondo: la particolare fase di realtà che noi ci troviamo di fronte nel mondo viene distinta per noi dalla nostra risposta. Noi ci rendiamo agevolmente conto che è la sensibilizzazione dell'organismo agli stimoli che libereranno le sue risposte, ad essere responsabile del fatto che un individuo viva in un ambiente piuttosto che in un altro. Le cose che noi vediamo disposte in una reciproca relazione spaziale corrispondono all'organizzazione temporale del nostro sistema nervoso centrale; le cose ci appaiono distanti da noi non solo spazialmente ma anche in termini temporali: se facciamo questa cosa noi possiamo fare quell'altra cosa. In conclusione il nostro mondo è nettamente delineato per noi dalle risposte che stanno per realizzarsi.<sup>32</sup>

È difficile definire esattamente ciò che noi intendiamo per suddividere una certa situazione in funzione dell'organismo e del suo ambiente, rispettivamente. Certi oggetti vengono ad esistere per noi a causa del carattere specifico dell'organismo. Prendiamo il caso del cibo. Se un animale che è in grado di digerire l'erba, come il bue, viene al mondo, l'erba diventa immediatamente un cibo. In precedenza quest'oggetto, cioè

l'erba in quanto cibo, non esisteva, quindi l'avvento del bue comporta la nascita di un oggetto nuovo. In questo senso, gli organismi sono responsabili della comparsa di tutta una serie di oggetti che precedentemente non esistevano.<sup>33</sup> La distribuzione del significato all'organismo e all'ambiente si esprime sia nell'organismo che nella cosa, e tale espressione non chiama in causa condizioni psichiche o mentali. Ciò che si realizza è l'espressione della reazione della risposta organizzata dell'organismo all'ambiente, e tale reazione non rappresenta semplicemente una determinazione dell'organismo da parte dell'ambiente, in quanto l'organismo determina l'ambiente nella stessa piena misura in cui l'ambiente determina gli organi. La reazione organica è responsabile della comparsa di tutta una serie di oggetti che non esistevano precedentemente.

Nell'organismo è presente una ben definita e necessaria struttura o *gestalt* di sensitività che determina selettivamente e in termini relativi le caratteristiche dell'oggetto esterno da esso percepito. La cosiddetta coscienza deve essere trasferita proprio all'interno di questa relazione fra l'organismo e il suo ambiente. La nostra selezione costruttiva di un ambiente – colori, valori emozionali e simili – fatta in termini di sensitività fisiologiche, costituisce essenzialmente ciò che noi intendiamo per coscienza. Siamo stati spesso indotti a collocare la coscienza, sulla base di una lunga tradizione storica, nella mente o nel cervello. L'occhio e i processi relativi attribuiscono il colore agli oggetti nello stesso senso che un bue attribuisce all'erba la caratteristica di cibo; cioè, non nel senso di proiettare le sensazioni negli oggetti, ma piuttosto nel senso che l'occhio si pone in relazione con l'oggetto che rende possibile la comparsa e l'esistenza del colore, intesa come una qualità dell'oggetto. I colori sono inerenti agli oggetti solo in virtù delle loro relazioni con un determinato organismo percipiente. La struttura fisiologica o sensoriale dell'organismo percipiente determina il contenuto sperimentato dell'oggetto.

Di conseguenza l'organismo è, in un certo senso, responsabile dell'ambiente relativo, e siccome l'organismo e l'ambiente si determinano reciprocamente e sono mutualmente dipendenti per la loro rispettiva esistenza, ne consegue che il processo vitale, per essere adeguatamente compreso, deve essere considerato in funzione delle loro interrelazioni.

L'ambiente sociale è dotato di significati in funzione del processo di attività sociale; si tratta di un'organizzazione di relazioni oggettive che sorge in relazione ad un gruppo di organismi impegnati in questa attività, in processi di esperienza sociale e di comportamento. Il mondo esterno possiede certe caratteristiche in riferimento o in relazione con un gruppo

sociale interagente di organismi individuali; nello stesso modo esso possiede altre caratteristiche solo in riferimento o in relazione con gli stessi organismi individuali. La relazione fra il processo sociale di comportamento – o la relazione fra l'organismo sociale – e l'ambiente sociale è analoga alla relazione fra i processi dell'attività biologica individuale – o alla relazione fra l'organismo individuale – e l'ambiente fisio-biologico.<sup>34</sup>

Il parallelismo a cui io mi riferisco è quello che sussiste fra il complesso dell'organismo e gli oggetti che gli corrispondono. Nel bue, oltre alla fame, ci sono anche la vista e l'odorato a condurre al cibo; il processo complessivo, cioè, non si esaurisce nello stomaco, ma interessa l'attività di brucare l'erba, di ruminare, e via dicendo. Questo processo è intimamente collegato con il cosiddetto cibo che esiste all'esterno. L'organismo fornisce una specie di laboratorio batteriologico che il bue, ad esempio, trasporta con sé per distinguere l'erba che è suscettibile di diventare cibo. Nell'ambito di questo parallelismo il cosiddetto significato dell'oggetto consiste, specificamente, nell'atteggiamento organizzato di risposta da parte dell'organismo verso le singole caratteristiche e le cose. I significati esistono di per sé e la mente si rivolge a questi significati. Gli stimoli organizzati, insomma, corrispondono alle risposte organizzate.

Nella definizione della “mente” il principale argomento d'interesse per l'indagine psicologica è costituito dall'organizzazione reciproca delle differenti risposte in relazione con gli stimoli da esse liberati. Generalmente noi restringiamo l'applicazione del termine “mentale” e di quello di “mente” all'organismo umano, poiché è in questo ambito che noi rinveniamo quel complesso di simboli che ci consentono d'isolare certe caratteristiche, certi significati. Noi cerchiamo di distinguere il significato complessivo di casa dalle pietre, dal cemento e dai mattoni che la rendono complessivamente un oggetto fisico, e nel fare così noi ci riferiamo all'uso particolare a cui essa è destinata. È attraverso un approccio di questo tipo che la casa diventa una questione mentale.<sup>35</sup> Oppure possiamo isolare i materiali da costruzione dal punto di vista del fisico e dell'architetto, e via dicendo: ci sono molti altri punti di vista dai quali considerare una casa. La tana in cui vivono certi animali è in un certo senso la loro casa, ma quando l'essere umano vive in una casa, essa assume per lui ciò che chiameremmo una caratteristica mentale che, presumibilmente, essa non presenta agli occhi di una talpa che vive in una tana. L'individuo umano ha la capacità di astrarre da una casa quegli elementi che corrispondono in modo tale alle sue risposte da permettergli di controllarle. Egli legge l'avviso pubblicitario della fabbricazione di un nuovo tipo d'impianto di riscaldamento e ciò

costituisce per lui l'occasione per ottenere più calore e per avere una stanza di soggiorno più confortevole di prima. L'uomo è in grado di controllare il processo dal punto di vista delle sue personali risposte: egli coglie i significati e conseguentemente controlla le risposte. È appunto la sua capacità di astrarre tali significati a fare della casa una questione mentale. Anche la talpa deve trovarsi il cibo, affrontare i nemici o evitarli, ma noi non presumiamo per questo che la talpa sia in grado di indicare a se stessa i vantaggi particolari che le vengono offerti dalla sua tana a paragone di un'altra. La sua casa non ha caratteristiche mentali. La mentalità risiede nella capacità, da parte dell'organismo, d'indicare ciò che nell'ambiente si adegua alle sue risposte, in modo tale da essere in grado di controllare in vario modo le risposte stesse. In ciò consiste la mentalità, dal punto di vista della psicologia comportamentistica. Vi sono, sia nella talpa che in altri animali, elementi complessi di comportamento riferiti all'ambiente, ma solo l'animale umano è capace d'indicare a se stesso e agli altri, quelle particolari caratteristiche dell'ambiente che possono evocare risposte tanto complesse e altamente organizzate, e attraverso tali indicazioni controllare le risposte. L'animale umano possiede, oltre alla capacità di aggiustamento, tipica anche degli animali inferiori, quella di distinguere e isolare lo stimolo. Il biologo riconosce che il cibo possiede certi valori e l'animale umano, oltre a rispondere a questi valori che sono accessibili anche agli altri animali inferiori, è in grado di indicare certe caratteristiche del cibo che hanno certi particolari significati nelle sue risposte digestive a tali cibi. La mentalità consiste nell'indicare questi valori sia agli altri che a se stessi, in modo da poter controllare le proprie risposte.

Dal nostro punto di vista la mentalità fa la sua apparizione quando l'organismo è in grado di indicare chiaramente a se stesso e agli altri i significati. Questo è il momento in cui la mente appare o, se preferite, emerge. Ciò di cui bisogna ben rendersi conto è che noi stiamo considerando la relazione fra l'organismo e l'ambiente da esso stesso prescelto, sulla base della propria sensitività. L'interesse dello psicologo si concentra sul meccanismo che la specie umana è venuta elaborando al fine di raggiungere il controllo sopra queste relazioni organismo-ambiente. Esse sussistono prima che vengano date le indicazioni necessarie, ma l'organismo non le ha ancora controllate nella sua condotta. L'organismo originariamente non possiede alcun meccanismo per controllarle. Tuttavia l'animale umano è riuscito ad elaborare un meccanismo di comunicazione attraverso il linguaggio, per mezzo del quale si è messo in condizione di assumere tale controllo. Ora, è evidente che gran parte di questo meccanismo non risiede nel sistema nervoso centrale, bensì nella relazione

fra le cose e l'organismo. La capacità di distinguere questi significati e di indicarli agli altri e all'organismo stesso è una capacità che conferisce una potenza particolare all'individuo umano. Il controllo è stato reso possibile dal linguaggio; ed è questo meccanismo di controllo sopra il significato, inteso in questo senso, che ha costituito, a mio parere, la cosiddetta "mente". Tuttavia i processi mentali non risiedono nelle parole, più di quanto l'intelligenza dell'organismo non risieda negli elementi del sistema nervoso centrale. Entrambi fanno parte di un processo che ha luogo fra organismo e ambiente. I simboli assolvono la loro funzione in questo processo ed è ciò che rende tanto importante la comunicazione. È così che dal linguaggio emerge il campo della mente.

È assurdo considerare la mente unicamente dal punto di vista dell'organismo umano individuale. Infatti, sebbene abbia il suo centro lì, essa è essenzialmente un fenomeno sociale: anche se le sue funzioni biologiche sono essenzialmente sociali. L'esperienza soggettiva dell'individuo deve essere, perciò, messa in relazione con le attività naturali, socio-biologiche del cervello, al fine di fornire una spiegazione accettabile della mente. E ciò può essere raggiunto solo a patto di riconoscere la natura sociale della mente. La povertà dell'esperienza individuale che sia costretta in condizioni d'isolamento dai processi di esperienza sociale – dal suo ambiente sociale – dovrebbe risultare evidente e necessaria. Perciò noi dobbiamo considerare la mente come un prodotto e un'elaborazione nell'ambito del processo sociale e della matrice empirica delle interazioni sociali. Noi dobbiamo, in altre parole, approfondire la nostra esperienza individuale dal punto di vista degli atti sociali che coinvolgono le esperienze dei singoli individui, separati in un contesto sociale nel cui ambito questi stessi individui interagiscono fra loro. I processi dell'esperienza che il cervello umano rende possibili, vengono resi tali solo per un gruppo d'individui che interagiscono fra loro, solo per gli organismi individuali che siano membri di una società. Ciò non è reso possibile per l'organismo individuale che viva in isolamento rispetto agli altri organismi individuali.

La mente nasce nel processo sociale soltanto quando tale processo entra a far parte, nel suo insieme, dell'esperienza di ognuno dei vari individui che sono coinvolti in esso. Quando ciò avviene, l'individuo diventa cosciente di sé e acquista una mente; egli diviene consapevole dei suoi rapporti con quel processo nel suo insieme e con gli altri individui che vi hanno preso parte insieme a lui; egli diventa consapevole di quel processo in quanto modificato dalle azioni e interazioni degli individui che, lui compreso, lo stanno portando avanti. La comparsa, in termini



evoluzionistici, della mente o dell'intelligenza avviene quando l'intero processo sociale di esperienza e di comportamento viene trasferito all'interno dell'esperienza di ognuno dei singoli individui in esso implicati, e quando l'aggiustamento dell'individuo a tale processo viene modificato e raffinato dalla consapevolezza o dalla coscienza che egli arriva, in tal modo, ad averne. È per mezzo della riflessività, cioè del recupero della propria esperienza passata da parte dell'individuo, che tutto il processo sociale nel suo insieme viene trasferito nell'esperienza degli individui implicati in tale processo; è in questo modo, che mette l'individuo in grado di assumere l'atteggiamento degli altri nei propri riguardi, che l'individuo diventa capace di aggiustarsi consapevolmente a tale processo e di modificare la sua risultante in ogni determinato atto sociale particolare, nei termini del suo aggiustamento complessivo ad esso. La riflessività, quindi, è la condizione essenziale, nell'ambito del processo sociale, per lo sviluppo della mente.

1. [Cfr. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*].

Il difetto fondamentale del parallelismo psicofisico di Wundt è il difetto sostanziale comune ad ogni specie di parallelismo di questo tipo: tale preteso parallelismo non è di fatto completo dal punto di vista psichico, in quanto solo la fase sensoriale e non quella motoria del processo fisiologico dell'esperienza possiede un correlato psichico; di conseguenza l'aspetto psichico di tale preteso parallelismo può essere completato solo in termini fisiologici, cioè praticamente negandolo. – In più questo difetto fondamentale del parallelismo psicofisico di Wundt vizia l'analisi dell'esperienza sociale – e specialmente della comunicazione – che egli fonda sull'assunzione di tale parallelismo.

2. [*Völkerpsychologie*, vol. I. Per l'interpretazione di Wundt da parte di Mead si confronti l'articolo «Relations of Psychology and Philology», in *Psychological Bulletin*, I (1904), pp. 375 e sgg., con l'altro d'impostazione più critica «The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion», apparso *ibid.*, III (1906), pp. 393 e sgg.].

3. [Si veda «A Behavioristic Account of the Significant Symbol», in *Journal of Philosophy*, XIX (1922), pp. 157 e sgg.].

4. [*Les lois de l'imitation*].

5. Baldwin fece il tentativo di ricondurre l'imitazione ad un processo biologico fondamentale, cioè a una tendenza dell'organismo a restaurare una sensazione piacevole.... Nel processo di masticazione si assiste appunto alla restaurazione dello stimolo, alla restituzione del sapore. Baldwin parlerebbe di autoimitazione. Tuttavia questo processo, anche se si verifica effettivamente, non ha assolutamente niente a che fare con la situazione di cui noi ci stiamo occupando (1912).

6. [Per la discussione di questo punto, si veda il saggio supplementare III, p. 436].

7. I gesti, tutte le volte che vengono fatti risalire alla matrice da cui scaturiscono, dimostrano di comprendere o d'implicare un atto sociale più vasto di cui essi sono semplicemente delle fasi. Trattando della comunicazione, noi dobbiamo prima di tutto riconoscere le sue origini prime nella conversazione di gesti inconscia. La comunicazione conscia, cioè la conversazione di gesti consapevole, nasce quando i gesti diventano segni, cioè

quando essi finiscono per assumere per gli individui che li attuano e per quelli che vi rispondono, significati ben definiti in funzione del comportamento successivo degli individui che li compiono. In tal modo, proprio in quanto sono preliminarmente indicativi, per gli individui che vi rispondono, del comportamento successivo degli individui che li compiono, essi rendono possibile l'aggiustamento reciproco dei vari individui componenti l'atto sociale, e, in quanto suscitano negli individui che li compiono le stesse risposte implicite da essi suscitate esplicitamente negli individui verso i quali sono destinati, rendono altresì possibile la nascita dell'autocoscienza in connessione con questo reciproco aggiustamento.

8. [Cfr. i paragrafi 13 e 16 pp. 139 e 170].

9. L'inclusione della matrice o del complesso di atteggiamenti e risposte che costituiscono ogni particolare situazione o atto sociale, nell'esperienza di ciascuno degli individui in quella situazione o atto (cioè l'inclusione nell'esperienza degli atteggiamenti del singolo individuo verso gli altri individui, delle loro risposte ai suoi atteggiamenti verso di loro, oppure dei loro atteggiamenti verso di lui, e, infine, delle sue risposte a tali atteggiamenti) è ciò che costituisce l'*idea*; o almeno rappresenta l'unica base per la sua manifestazione o esistenza "nella mente" dell'individuo singolo.

Nel caso della conversazione di gesti inconscia, o nel caso del processo di comunicazione realizzato per suo mezzo, nessuno degli individui partecipanti è consapevole del significato della conversazione, cioè il significato di essa non appare nell'esperienza di nessuno degli individui coinvolti nella conversazione o partecipi della sua attuazione; viceversa, nel caso della conversazione di gesti consapevole, o nel caso del processo di comunicazione realizzato per suo mezzo, ciascun individuo partecipa ad essa consapevole del significato della conversazione, proprio perché tale significato appare nell'esperienza dell'individuo e tale apparizione è richiesta dalla coscienza del significato stesso.

10. [Per la natura del comportamento animale, si veda «Concerning Animal Perception», in *Psychological Review*, XIV (1907), pp. 383 e sgg.].

11. Müller cerca di far risiedere i valori di pensiero nel linguaggio, ma tale tentativo risulta fallace poiché il linguaggio possiede tali valori solo in quanto rappresenta il più efficiente meccanismo del pensiero, in quanto, cioè, esso porta la conversazione di gesti conscia o significativa al suo punto più alto e perfetto di sviluppo. Invece, deve esserci, nell'organismo autore del gesto, un qualche atteggiamento implicito (cioè una risposta che sia soltanto iniziata senza tuttavia venire condotta a termine) – un atteggiamento che corrisponda alla risposta esplicita al gesto da parte di un altro individuo, e che corrisponda altresì all'atteggiamento provocato o suscitato da tale gesto nell'organismo – affinché il pensiero si sviluppi nell'organismo che compie il gesto. Ed è il sistema nervoso centrale a provvedere il meccanismo adatto per questo genere di risposte o atteggiamenti impliciti.

L'identificazione del linguaggio con la ragione è assurda da un punto di vista e valida da un altro. Più precisamente, è valida nel senso che il processo di linguaggio trasporta l'intero atto sociale nell'esperienza dell'individuo particolare coinvolto nell'atto, rendendo così possibile il processo ragionativo; tuttavia, benché tale processo sia e debba essere attuato in termini di linguaggio, cioè in termini di parole, esso non si esaurisce completamente in ciò.

12. [Si veda anche «Social Consciousness and the Consciousness of Meaning», in *Psychological Bulletin*, VII (1910), pp. 397 e sgg.; e «The Mechanism of Social Consciousness», in *Journal of Philosophy*, IX (1912), pp. 401 e sgg.].

13. La natura presenta significato e implicazione, ma non indicazione da parte di simboli. Il simbolo si distingue dal significato a cui esso si riferisce. I significati sono nella natura, mentre i simboli sono eredità dell'uomo (1924).

14. [Si veda *Experience and Nature*, cap. V].

15. I “significati” hanno due caratteristiche: la partecipazione e la comunicabilità. Il significato può nascere solo nella misura in cui una fase dell’atto che l’individuo suscita in un altro possa a sua volta essere suscitata nell’individuo stesso. In questi termini si registra sempre la partecipazione, e il risultato di essa è la comunicabilità, cioè la possibilità, da parte dell’individuo, d’indicare a se stesso ciò che indica agli altri. Si ha invece comunicazione senza significato quando il gesto di un individuo suscita una risposta nell’altro individuo senza suscitarla, o tendere a suscitarla, nell’individuo autore del gesto. Dal punto di vista dell’osservatore, si può dire che il significato sia presente nel gesto che provoca la risposta appropriata nell’altro o negli altri senza bisogno di un atto cooperativo; tuttavia il gesto stesso non diventa significativo per gli individui coinvolti nell’atto, fino a che la tendenza all’atto in questione non scaturisca nell’individuo autore di esso, a fino a che l’individuo che è direttamente influenzato dal gesto non si ponga nel medesimo atteggiamento dell’autore del gesto (MS).

16. Astrazione e universali sono dovuti entrambi a conflitto e inibizione: un muro è qualcosa che va evitato o scavalcato, e, in quanto ognuno di questi processi è mentale, esso diventa anche un concetto. Il linguaggio permette di considerare questi oggetti mentali. Le astrazioni esistono per gli animali inferiori, ma essi non sono in grado di afferrarle (1924).

17. [Questo paragrafo è tratto da un manoscritto intitolato «The Philosophy of John Dewey» destinato alla pubblicazione sull’*International Journal of Ethics* del 1936].

18. [Paragrafo tratto da un MS].

19. Un mondo comune esiste.... solo nella misura in cui esista un’esperienza comune (di gruppo) (MS).

20. Le nostre cosiddette leggi di pensiero sono semplicemente le astrazioni dei rapporti sociali. L’intero nostro processo di pensiero astratto, tecnica e metodo è essenzialmente sociale (1912).

L’organizzazione dell’atto sociale corrisponde al cosiddetto universale. Da un punto di vista funzionale, essa è l’universale (1930).

21. Tutte le relazioni costanti hanno subito una revisione: rimangono le costanti logiche e le deduzioni da implicazioni logiche. Alla medesima categoria appartengono i cosiddetti universali o concetti. Essi costituiscono gli elementi e la struttura di un universo di discorso. Nella misura in cui noi indichiamo, nella condotta sociale con gli altri e con noi stessi, le caratteristiche che permangono nella prospettiva del gruppo a cui apparteniamo, noi indichiamo ciò che, in riferimento al nostra condotta, resta invariato e verso il quale il passaggio è irrilevante. Una metafisica che astragga questi elementi logici dal loro contesto esperienziale rivestendoli di una prerogativa sostanziale trascurerebbe il fatto che l’irrilevanza di passaggio è strettamente condizionata dalla situazione di condotta nella quale nasce la riflessione e che, mentre noi possiamo trovare in differenti situazioni un metodo di conversazione e quindi di pensiero che si dimostra irrilevante verso le differenti situazioni e che così provvede uno strumento di traslazione da una prospettiva ad un’altra, l’irrilevanza rientra solo nel più ampio carattere che il problema assume di riflesso e non trascende mai la condotta sociale nell’ambito della quale scaturisce il metodo in questione (MS).

22. Intelligenza e conoscenza rientrano nel processo di condotta. Il pensiero consiste in un elaborato processo per mezzo del quale.... il mondo viene presentato in termini favorevoli alla condotta e in modo tale che gli scopi della vita della forma possono essere conseguiti (MS). Pensare significa mettere in evidenza, pensare a una cosa significa proporsela in evidenza prima di agire (1924).

23. [Si veda anche il paragrafo 16, p. 170].

24. È un vantaggio avere queste risposte già pronte prima di giungere all’oggetto. Se il

mondo fosse a diretto contatto con noi, non avremmo tempo per deliberare e ci sarebbe solo un modo per rispondergli. Grazie ai suoi organi di distanza e alla sua capacità di dare risposte ritardate, l'individuo vive nel futuro e ha la possibilità di programmare la propria vita in riferimento a tale futuro (1931).

25. La paura del bambino per il buio può essere stata provocata da un tuono che l'ha svegliato durante il sonno, terrorizzandolo nell'oscurità. Ciò non è stato provato, ma costituisce una possibile interpretazione in termini di condizionamento.

26. [Si vedano i paragrafi 16 e 24, pp. 170 e 251].

27. [Per la teoria del passato implicita in questa posizione si veda *The Philosophy of the Present*, pp. 1-31].

28. Nel considerare il ruolo o la funzione del sistema nervoso centrale nel comportamento umano intelligente, nonostante la sua importanza, dobbiamo ben tenere presente il fatto che tale comportamento è essenzialmente e fondamentalmente sociale, che esso implica e presuppone un continuo e ininterrotto processo vitale in termini sociali e che l'unità di tale processo – o di qualunque dei suoi atti costitutivi – è irriducibile e che, in particolare, non può essere adeguatamente analizzata facendo ricorso semplicemente ad un certo numero di distinti elementi nervosi. Questo è un fatto che deve essere riconosciuto dallo psicologo sociale. Questi distinti elementi nervosi fanno parte del processo sociale continuo nella sua unità, ovvero nell'unità di ciascuno degli atti sociali attraverso i quali tale processo viene espresso o realizzato; infine, l'analisi che isola tali elementi, analisi di cui essi costituiscono il risultato o il prodotto finale, non distrugge e non può distruggere tale unità.

29. I significati delle cose o degli oggetti sono di fatto proprietà o qualità inerenti ad essi; ogni significato particolare risiede nella cosa che, come si suol dire, “ce l'ha”. Noi facciamo riferimento al significato di una cosa quando usiamo il simbolo relativo. I simboli rappresentano i significati di quelle cose od oggetti che sono dotati di significato; essi costituiscono porzioni determinate d'esperienza che indicano o rappresentano altre porzioni di esperienza non direttamente presenti nel momento e nella situazione in cui ciascuno di essi è in tal modo presente (o viene sperimentato immediatamente). Perciò il simbolo è qualcosa di più di un mero stimolo sostitutivo o di un semplice stimolo per una risposta condizionata o un riflesso. Il riflesso condizionato, cioè la risposta ad uno stimolo meramente sostitutivo, non implica o non ha bisogno di implicare la coscienza, mentre invece la risposta ad un simbolo implica e deve implicare la coscienza. I riflessi condizionati, insieme alla coscienza degli atteggiamenti e dei significati da essi implicati, costituiscono il linguaggio e perciò vengono a costituire la base, o a comprendere il meccanismo per il pensiero e la condotta intelligente. Il linguaggio è il mezzo attraverso il quale gli individui si possono reciprocamente indicare le risposte future agli oggetti e quindi anche il significato degli oggetti stessi. Non si tratta di un semplice sistema di riflessi condizionati. La condotta razionale implica sempre un riferimento riflessivo al sé, cioè l'indicazione all'individuo, dei significati che le sue azioni o i suoi gesti hanno per gli altri individui. La base esperienziale o comportamentistica di questo tipo di condotta, cioè il meccanismo neurofisiologico del pensiero, va rinvenuta, come abbiamo visto, nel sistema nervoso centrale.

30. L'atto riflessivo consiste in una ricostruzione del campo percettivo, condotta in modo tale da permettere che gli impulsi che erano precedentemente in conflitto non impediscano ulteriormente l'azione. Ciò può avvenire tramite un riaggiustamento temporale che permetta agli impulsi in conflitto di trovare espressione in un momento successivo. In questo caso sono entrati a far parte del campo percettivo altri impulsi che pospongono l'espressione dell'impulso specifico che ha inibito l'azione. In tal modo, l'ampiezza del fossato interposto impedisce all'impulso di scavalcarlo. Nel campo percettivo penetra l'immagine di una distanza più breve e l'impulso, per procedere, è costretto ad adattarsi a una combinazione

d'impulsi in cui è compreso anche quello che dirige il movimento verso una distanza meno sensibile.

La ricostruzione può aver luogo attraverso la comparsa nel campo di caratteristiche sensoriali prima ignorate. Si scorge, a questo punto, una passerella lunga abbastanza da permettere il passaggio del fossato. Siccome l'individuo possiede già il complesso d'impulsi capaci di sollevarla e di collocarla al di sopra del fossato, essa diventa parte del gruppo organizzato d'impulsi che portano l'uomo a proseguire avanti a sé fino alla propria destinazione. In nessuno dei due casi egli sarebbe in grado di rispondere allo stimolo (cioè nel caso dell'immagine di una distanza più breve fra le sponde del fossato e in quello della vista della passerella) se naturalmente non possedesse delle reazioni corrispondenti a questi oggetti, né, d'altra parte, queste tendenze a rispondere lo sensibilizzerebbero, se non fossero libere da abitudini strettamente organizzate. È la sua libertà, quindi, a costituire il requisito preliminare della sua riflessione, ed è la nostra condotta sociale autoriflessiva a fornire questa libertà agli individui umani nel corso della loro vita di gruppo (MS).

31. La rappresentazione implica la relazione fra gli atti precedenti e quelli successivi. È questa relazione di risposte a fornire l'implicazione (1924).

32. La struttura dell'ambiente è costituita da una configurazione delle risposte organiche verso la natura; ogni ambiente, sia sociale che individuale, costituisce una configurazione della struttura logica dell'atto a cui esso corrisponde, un atto che va in cerca di una esplicita espressione.

33. È discutibile parlare del processo di ricerca del cibo da parte dell'animale come di un processo che costituisca l'oggetto-cibo. Certamente essi sono reciprocamente relativi (MS).

34. Un organismo sociale, cioè un gruppo sociale di organismi individuali, costituisce o crea il suo specifico ambiente di oggetti nello stesso modo o nello stesso senso in cui un organismo individuale costituisce o crea il suo particolare ambiente di oggetti (il quale, tuttavia, è molto più rudimentale dell'ambiente costruito da un organismo sociale).

35. La natura, cioè il mondo esterno, sussiste autonomamente in opposizione alla nostra esperienza di essa, o in opposizione al singolo pensatore individuale. Benché gli oggetti esterni siano indipendenti rispetto all'individuo che realizza la propria esperienza, essi posseggono certe caratteristiche, dovute alle loro relazioni con la sua esperienza o con la sua mente, che sicuramente non possederebbero al di fuori o a prescindere da tali relazioni. Tali caratteristiche hanno significato per l'individuo e, in generale, per tutti noi. La distinzione fra gli oggetti fisici o la realtà fisica e l'esperienza mentale o autocoscienza di tali oggetti o di tale realtà, cioè la distinzione fra esperienza esterna ed esperienza interna, risiede nel fatto che la seconda è costituita da significati, oppure ha a che fare con essi. Gli oggetti investiti dall'esperienza posseggono significati ben precisi per gli individui che ne fanno oggetto di pensiero.

## PARTE TERZA

### Il sé

#### 18. IL SÉ E L'ORGANISMO

Nella nostra esposizione dello sviluppo dell'intelligenza abbiamo già indicato che il processo del linguaggio è un elemento essenziale per lo sviluppo del sé. Il sé ha un carattere diverso da quello dell'organismo fisiologico vero e proprio. Il sé è qualcosa che ha un suo sviluppo; non esiste alla nascita, ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso. L'intelligenza propria delle forme più basse della vita animale, come gran parte dell'intelligenza umana, non implica un sé. Nelle nostre azioni abituali, per esempio, nel nostro muoverci in un mondo che semplicemente ci sta di fronte e rispetto al quale il nostro adattamento è tale da non implicare alcuna forma di pensiero, vi è una certa quantità di esperienze sensoriali di quelle che una persona ha al momento del risveglio, una semplice percezione meccanica del mondo. Tali forme caratteristiche possono esistere nell'esperienza senza sistemarsi in rapporto al sé. Naturalmente in queste condizioni bisogna distinguere tra la singola esperienza immediata e il nostro modo di organizzarla all'interno dell'esperienza del sé. Si dice in base all'analisi che un certo momento particolare aveva un suo posto nella propria esperienza, nell'esperienza del proprio sé. Noi corriamo inevitabilmente il rischio di una certa qual sofisticazione nell'organizzare tutta l'esperienza all'interno dell'esperienza di un sé. Identifichiamo così intimamente le nostre esperienze, specialmente le nostre esperienze affettive, con il sé, che occorre astrarsi un momento per capire che piacere e dolore possono esistere senza essere esperienza del sé. Allo stesso modo normalmente noi organizziamo i nostri ricordi sulla base della successione esistente nel nostro sé. Se collochiamo nel tempo dei fatti, lo facciamo dal punto di vista delle nostre passate

esperienze. Abbiamo spesso dei ricordi cui non sappiamo dare un posto né nel tempo né nello spazio. Ci troviamo improvvisamente di fronte a un quadro e siamo imbarazzati nello spiegare quando quell'esperienza originariamente si verificò. Ci ricordiamo perfettamente il quadro, ma non gli sappiamo dare una collocazione definitiva, e finché non siamo riusciti a collocarlo nei termini della nostra passata esperienza non siamo soddisfatti. Ciò nonostante io ritengo sia ovvio, quando si viene a considerare ciò, che il sé non è necessariamente posto all'interno della vita dell'organismo o in quelle che definiamo le nostre esperienze sensoriali, cioè in quell'esperienza che si ha nel mondo che ci circonda nei confronti del quale abbiamo delle reazioni acquisite.

Possiamo distinguere in modo molto preciso il sé dall'organismo fisico. L'organismo può esistere e agire in modo molto intelligente senza che nell'esperienza sia coinvolto un sé. Il sé si caratterizza con l'essere oggetto a se stesso, e questa caratterizzazione lo distingue dagli altri oggetti e dall'organismo fisico. È perfettamente vero che un occhio può vedere un piede ma non può vedere il corpo nella sua totalità. Non possiamo vedere le nostre parti posteriori; se siamo agili possiamo avere una sensazione tattile di alcune di esse, non possiamo però avere esperienza del nostro corpo nella sua totalità. Vi sono naturalmente delle esperienze alquanto vaghe e difficili a individuarsi, ma le esperienze sensibili sono, per quanto ci riguarda, organizzate in un sé. Anche i piedi e le mani fanno parte del sé. Noi possiamo vedere i nostri piedi, specialmente se li guardiamo attraverso un cannocchiale rovesciato, come cose strane che abbiamo difficoltà a riconoscere come nostre. Le parti del corpo sono perfettamente distinguibili dal sé: possiamo perderne alcune parti senza alcun serio danno per il sé. La mera capacità di avere esperienza di parti singole del corpo non differisce dall'esperienza che noi abbiamo di un tavolo. La sensazione che ci dà un tavolo differisce sì da quella che una mano ci dà quando si tocca con l'altra, ma anche questa è un'esperienza di qualcosa con cui veniamo distintamente a contatto. L'organismo corporeo non ha esperienza di se stesso come una totalità nel senso in cui il sé, in certo modo, ha esperienza del sé stesso.

Ciò che voglio mettere in chiaro è la caratteristica del sé di essere oggetto a se stesso. Questa caratteristica è messa in evidenza dalla stessa parola sé (*self*): si tratta di un riflessivo e indica ciò che può essere al contempo soggetto e oggetto. Questo tipo di oggetto è nella sua essenza diverso dagli altri oggetti e in passato è stato definito col termine di conscio (*conscious*), che sta ad indicare un'esperienza, compiuta attraverso il proprio sé, del sé medesimo. Era generalmente ammesso che la coscienza

avesse in un certo senso questa capacità di essere oggetto a se stessa. Nel dare un'esposizione dal punto di vista "comportamentistico" della coscienza, dobbiamo prendere in considerazione certi tipi di esperienza nei quali l'organismo fisico può diventare oggetto rispetto a se stesso.<sup>1</sup>

Quando un soggetto corre per sfuggire a qualcuno che lo insegue, egli è interamente impegnato in questa azione, e la sua esperienza può esaurirsi negli oggetti che lo circondano, in modo che egli non ha, in quel momento alcuna coscienza del sé. Bisogna che si sia, naturalmente, del tutto impegnati perché ciò possa verificarsi, ma io penso che si possa trovare quel tipo di possibile esperienza dalla quale il sé resti escluso. Si può forse gettare un po' di luce su una situazione del genere servendosi di quelle esperienze nelle quali, svolgendosi un'azione cui si partecipa con molto impegno, appaiono nell'esperienza dell'individuo, al seguito di quella stessa azione fortemente impegnativa, ricordi e anticipazioni. Tolstoj, ufficiale in guerra, ci descrive le immagini della sua passata esperienza che gli vengono alla mente nel mezzo dell'azione in cui è più intensamente impegnato. Vi sono anche le immagini che, come un lampo, si presentano alla mente di un individuo che sta annegando. Negli esempi portati vi è contrasto tra un'esperienza completamente legata all'attività esterna nella quale il sé come oggetto è estraneo, e un'attività della memoria e dell'immaginazione nella quale il sé è l'oggetto principale. Il sé è, allora, completamente separabile da un organismo circondato da cose e agisce riferendosi a cose, incluse le stesse parti del suo stesso corpo. Queste ultime possono essere oggetti come ogni altro oggetto, ma sono semplici oggetti là nel campo di operazioni che si trova al di fuori di noi e non implicano un sé che sia un oggetto per l'organismo. Ciò che precedentemente ho detto mi pare venga spesso trascurato ed è il motivo che rende così erronee le nostre ricostruzioni antropomorfe della vita animale. Come può un individuo porsi al di fuori di sé (sperimentalmente) in modo tale da divenire oggetto a se stesso? Questo è il fondamentale problema psicologico della personalità o della coscienza del sé e la sua soluzione va trovata ricorrendo al processo della condotta, o dell'attività sociale nella quale la persona presa in considerazione o l'individuo è inserito. L'apparato della ragione non sarebbe completo se essa non si comprendesse nell'analisi che essa stessa compie del campo dell'esperienza, o se l'individuo non si ponesse all'interno del medesimo campo dell'esperienza dei "Sè" individuali in stretta connessione con i quali egli agisce in ogni data situazione sociale. La ragione non può diventare impersonale se non assume un atteggiamento oggettivo, non-affettivo nei riguardi di se stessa; altrimenti abbiamo sì coscienza, ma non



coscienza del sé. È, quindi, necessario, perché si abbia una condotta razionale, che l'individuo assuma un atteggiamento obiettivo, impersonale nei confronti di se stesso, che divenga oggetto rispetto a se stesso. Infatti, l'organismo individuale è ovviamente un fatto importante e essenziale o un elemento costitutivo della situazione empirica nella quale agisce, e senza considerare se stesso in quanto tale obiettivamente, non può agire con intelligenza o con razionalità.

L'individuo ha esperienza di se stesso in quanto tale non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale, o in base alla opinione generale del gruppo sociale in quanto totalità alla quale egli appartiene. Perciò egli si inserisce come un sé o come individuo nella sua stessa esperienza non direttamente o in modo immediato, non diventando soggetto a se stesso ma solo in quanto egli prima diventa oggetto a se stesso proprio come gli altri individui sono per lui, o per la sua esperienza, oggetti; e diventa oggetto a se stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e comportamento.

L'importanza di ciò che definiamo "comunicazione" (*communication*) sta nella sua capacità di determinare una forma di comportamento all'interno della quale l'organismo o l'individuo può diventare oggetto a se stesso. Si tratta di quel genere di comunicazione di cui abbiamo trattato – comunicazione non nel senso del chiocciare della gallina ai pulcini o dell'ululare di un lupo alla muta o del muggire di una vacca, bensì comunicazione di simboli significativi, comunicazione diretta non soltanto verso gli altri ma anche verso l'individuo stesso. In quanto questo tipo di comunicazione è una parte del comportamento almeno fa entrare in azione un sé. Naturalmente si può sentire senza ascoltare; si possono vedere cose senza rendersi conto di esse; fare cose di cui in realtà non si è consapevoli.

Ma quando qualcuno risponde a ciò che egli comunica a un altro, e quando la sua risposta diviene parte della sua condotta, quando qualcuno non solo ascolta se stesso ma dà una risposta a se stesso, quando qualcuno parla e replica a se stesso allo stesso modo in cui l'altra persona replica a lui; allora noi abbiamo un tipo di comportamento nel quale gli individui diventano oggetti a se stessi.

In primo luogo io direi che un tale sé non si identifica con l'organismo fisiologico. L'organismo fisiologico gli è essenziale,<sup>2</sup> ma noi siamo almeno in grado di pensare ad un sé separato dall'organismo fisiologico. Coloro

che credono nell'immortalità, o nei fantasmi oppure nella possibilità di una separazione del sé dal corpo, ammettono un sé perfettamente distinguibile dal corpo. Con quanto successo essi possano continuare a sostenere queste concezioni è una questione aperta, ma noi, di fatto, distinguiamo sé e organismo. È opportuno osservare che le origini del sé come oggetto, per quanto possiamo vedere, sono da ritrovarsi nelle esperienze popolari che portano alla concezione di un "doppio" (double). I primitivi credono nella esistenza di un "doppio", presumibilmente situato nel diaframma, che abbandona il corpo temporaneamente durante il sonno e definitivamente alla morte. Può essere attirato fuori dal corpo del proprio nemico e può anche essere ucciso. Nell'infanzia esso è rappresentato dagli immaginari compagni di gioco che i bambini si creano, e attraverso i quali giungono a controllare le loro esperienze nel gioco stesso.

Il sé, proprio in quanto può essere oggetto a se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell'esperienza sociale. Dopo che un sé è sorto, esso in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali, e in conseguenza di ciò è possibile concepire un sé perfettamente isolato. È invece impossibile concepire un sé che sorga fuori dall'esperienza sociale. Una volta che il sé è sorto lo si può immaginare come una persona che venga segregata per il resto della sua vita, ma che ha ancora come compagno se stesso, ed è in grado di pensare e conversare con se stesso allo stesso modo in cui prima ha comunicato con gli altri. Quel processo, al quale mi sono appunto riferito per il quale si risponde al proprio sé allo stesso modo in cui un altro risponde ad esso, di partecipazione alla propria conversazione con gli altri, di presa di coscienza di ciò che si sta dicendo e di utilizzazione di quella coscienza per determinare ciò che si dirà in seguito – è un processo con il quale noi tutti abbiamo familiarità. Noi seguiamo continuamente il nostro discorso con altre persone mediante la comprensione di ciò che diciamo, e ci serviamo di quella comprensione per la continuazione del nostro discorso. Scopriamo ciò che stiamo per dire, ciò che stiamo per fare proprio in quanto si parla e si agisce e nel corso del processo controlliamo continuamente il processo stesso. Nella "conversazione di gesti" (*conversation of gestures*) ciò che noi diciamo sollecita una certa risposta da parte di un altro soggetto, e questa a sua volta modifica la nostra azione, così che ci allontaniamo da quello che avevamo incominciato a fare in seguito alla risposta che l'altro ci dà. La "conversazione di gesti" è l'inizio della comunicazione. L'individuo giunge a svolgere una "conversazione di gesti" con se stesso. Egli dice qualcosa e questo qualcosa sollecita in lui stesso una certa risposta che gli fa cambiare ciò che stava per dire. Si comincia a dire

qualcosa, supponiamo qualcosa di spiacevole, ma quando comincia a dirlo ci si accorge che si tratta di una cosa crudele. L'effetto di quanto stiamo dicendo ci arresta; abbiamo qui una "conversazione di gesti" fra l'individuo e se stesso.

Noi intendiamo dire che l'azione è qualcosa che riguarda l'individuo stesso, e che l'effetto sull'individuo fa parte dello svolgimento intelligente della conversazione con gli altri. Ora noi, per così dire, mettiamo da parte questa fase sociale e facciamo a meno di essa, in modo che si può parlare con il proprio sé nella stessa maniera con cui si potrebbe parlare con un'altra persona.<sup>3</sup>

Questo processo di astrazione non può essere continuato indefinitamente. Inevitabilmente si cerca un uditorio, bisogna proiettarsi su qualcuno. Nell'intelligenza riflessiva si cerca di agire, e di agire solamente in modo che l'azione rimanga parte di un processo sociale. Il pensiero diventa momento preparatorio all'azione sociale. Lo stesso processo del pensare è, naturalmente, solo il procedere di una conversazione interiore, ma è una "conversazione di gesti" che nel suo compiersi implica l'espressione pubblica di ciò che uno pensa. Si separa il significato di ciò che si dice ad altri dal discorso effettivo e lo si prepara prima di dirlo. Si riflette su di esso e magari lo si scrive in un libro; ma tutto ciò è ancora una parte del rapporto sociale per cui ci si rivolge ad altri rivolgendosi nel contempo al proprio sé, e per cui si controlla il discorso rivolto ad altri mediante la risposta che si è avuta al proprio "gesto" (*gesture*). Che la persona debba rispondere a se stessa è indispensabile per il sé, ed è questo tipo di condotta sociale che determina il comportamento all'interno di cui quel sé appare. Io non conosco altra forma di comportamento, se non il linguaggio in cui l'individuo sia oggetto a se stesso, e, per quanto io possa giudicare, l'individuo non è un sé in senso riflessivo se non è oggetto a se stesso. È questo fatto che dà una fondamentale importanza alla comunicazione, dal momento che questo è un tipo di comportamento nel quale l'individuo può in tal modo rispondere a se stesso.

Nella condotta e nell'esperienza quotidiana ci rendiamo conto che un individuo non ha l'intenzione di dire e di fare tutto ciò che in effetti dice e fa. Spesso noi diciamo che un tale individuo non è in sé. Veniamo via da un colloquio importante con la coscienza di avere omesso cose importanti, con la coscienza che vi sono parti del sé che non si sono manifestate in ciò che si è detto. Il fattore che determina la quantità del sé che entra nel processo di comunicazione è la stessa esperienza sociale. Naturalmente non occorre che tutto il sé trovi espressione. Noi manteniamo tutta una serie di rapporti

diversi con le diverse persone. Siamo una cosa per l'uno e un'altra per l'altro. Vi sono parti del sé che rilevano solo per il sé nel rapporto con se stesso. Noi smembriamo i nostri sé in differenti sé, di tutti i generi, in relazione ai nostri conoscenti. Discutiamo di politica con uno e di religione con un altro. Vi sono sé differenti, di ogni sorta, corrispondenti a tutti i tipi delle diverse reazioni sociali. È il processo sociale stesso a essere responsabile della comparsa del sé; non esiste un sé disgiunto da questo tipo di esperienza.

Come ho appunto rilevato, una personalità molteplice in un certo senso è normale. Generalmente vi è un'organizzazione del sé complessivo in riferimento alla comunità alla quale apparteniamo e alla situazione nella quale ci troviamo. Ciò che la società è per noi, che si viva tra gente del presente, o gente creata dalla nostra fantasia, o gente del passato, varia naturalmente con i diversi individui. Normalmente, all'interno del tipo di comunità come complesso al quale apparteniamo, esiste un sé unificato, che può essere suddiviso. Per un soggetto piuttosto instabile di nervi e nel quale esista una predisposizione alla scissione, certe attività divengono impossibili e quel complesso di attività può scindere e sviluppare un altro sé. Ne risultano due sé separati, il sé del "me" e il sé dell'"io", ed è questo lo stato in cui la personalità tende a scindersi. C'è il caso di un professore di pedagogia che sparì, fu dato per perso, e più tardi riapparve in un campo di taglio e trasporto del legname nel West. Costui si liberò della sua professione e si mise a lavorare nelle foreste dove si sentiva, per così dire, più a casa sua. L'aspetto patologico di questo caso consisteva nell'oblio, nell'omissione del resto del sé. Questo risultato comportò la liberazione da certe memorie corporee che avrebbero identificato l'individuo con se stesso. Noi spesso riconosciamo le linee di scissione che ci attraversano. Saremmo lieti di dimenticare certe cose, di liberarci di cose con le quali il sé è per trascorse esperienze connesso. Abbiamo in questo caso una situazione nella quale possono coesistere differenti sé e il sé che noi saremo deriva dal complesso delle reazioni sociali che si determinano.

Se possiamo dimenticare tutte le cose legate ad un complesso di attività, evidentemente rinunciamo a quella parte del sé. Prendete un soggetto di personalità instabile, impegnatelo in un discorso e nel contempo fate sì che i suoi occhi si posino su qualcosa che state scrivendo in modo che egli segua due linee separate di comunicazione: se si porta avanti questo procedimento nel modo giusto, si può ottenere che queste due correnti di azioni non si confondano. Voi potrete ottenere che continuino due specie di attività assolutamente differenti. Potrete in questo modo operare la dissociazione del sé di una persona. È un processo di avviamento di due

tipi di comunicazione che creano uno iato nel comportamento dell'individuo. Per una parte dell'individuo importa ciò che è stato detto e udito, per l'altra esiste solo ciò che viene scritto. Dovrete naturalmente tenere ciascuna esperienza fuori dal campo dell'altra. Le dissociazioni tendono ad avvenire quando un evento porta a sbalzi emozionali. Ciò che viene separato va avanti per la sua via.

La struttura unitaria del sé nella sua totalità rispecchia la struttura unitaria del processo sociale nella sua unità; e ciascuno dei sé elementari, dei quali esso è composto, rispecchia la struttura unitaria di uno dei molteplici aspetti di quel processo nel quale l'individuo è coinvolto. In altre parole, i molteplici sé elementari che costituiscono il sé nella sua totalità, o in esso sono organizzati, costituiscono i vari aspetti della struttura di quel sé globale, corrispondenti ai vari aspetti della struttura del processo sociale nel suo complesso; la struttura del sé nella sua totalità è così un rispecchiamento del processo sociale nella sua totalità. L'organizzazione unificatrice di un gruppo sociale è identica all'organizzazione unificatrice di ciascuno dei sé che vengono formandosi all'interno del processo sociale nel quale quel gruppo è impegnato o che quel gruppo sta realizzando.<sup>4</sup>

Il fenomeno di sdoppiamento della personalità è causato dallo scindersi del sé intero, unitario, nei sé particolari di cui è composto, che corrispondono rispettivamente ai diversi aspetti del processo sociale in cui il soggetto è implicato e all'interno del quale è sorto il suo sé intero o unitario; questi aspetti rappresentano i diversi gruppi sociali ai quali il soggetto appartiene all'interno di quel processo.

## 19. I PRESUPPOSTI DELLA GENESI DEL SÉ

Si presenta ora il problema del modo in cui, in particolare, sorge un sé. Abbiamo qualcosa da osservare circa i presupposti della sua genesi. Innanzi tutto vi è la “conversazione di gesti” tra animali che comporta un certo tipo di attività cooperativa. In essa l'inizio dell'atto da parte di uno è di stimolo all'altro per rispondere in un certo modo, mentre l'inizio di questa risposta diviene a sua volta, uno stimolo per il primo ad adattare la sua azione alla risposta che sta per giungere. Di tal genere è la preparazione all'azione nella sua compiutezza e in definitiva ciò porta gradatamente alla “condotta” che è il risultato di questa preparazione. La “conversazione di gesti” non implica comunque il riferimento dell'individuo, dell'animale, dell'organismo a se stessi. Non è l'agire in un certo modo ciò che richiede una risposta dalla forma stessa, bensì la condotta in relazione alla condotta

degli altri. Abbiamo visto tuttavia che vi sono certi “gesti” che influenzano l’organismo stesso che li compie, allo stesso modo in cui influenzano gli altri organismi, e possono perciò stimolare nell’organismo risposte dello stesso tipo di quelle stimulate in un altro organismo. Qui, dunque, abbiamo una situazione nella quale l’individuo può almeno stimolare risposte in se stesso e replicare a queste risposte, così che gli stimoli sociali hanno su un individuo un effetto uguale a quello che essi hanno su un altro. Ciò, per esempio, è implicito nel linguaggio: il linguaggio in quanto simbolo significativo verrebbe meno se il soggetto non potesse cogliere il significato di ciò che sta dicendo. Il carattere peculiare del nostro ambiente sociale umano lo è proprio in virtù del carattere peculiare dell’attività sociale umana; carattere che, come abbiamo visto, va individuato nel processo di comunicazione e, più particolarmente, nella relazione triadica sulla quale si fonda l’esistenza del pensiero: la relazione del “gesto” di un organismo con la risposta di adattamento effettuata da un altro organismo, vista nella sua capacità indicativa, in quanto si rivolge al compimento o al risultato dell’azione che l’organismo stesso inizia (consistendo così il significato del “gesto” nella risposta del secondo organismo ad esso in quanto tale, in quanto gesto).

Ciò che separa il “gesto” da un’azione sociale, e lo isola in quanto tale – ciò che lo rende qualcosa di più di un semplice momento di un’azione singola – è la risposta ad esso di un altro o di altri organismi. In tale risposta consiste il suo significato, ovvero tale risposta dà ad esso il suo significato. La situazione sociale e il processo del comportamento sono qui presupposti dalle azioni degli organismi individuali compresi in questa relazione. Il “gesto” sorge come elemento separabile nel corso dell’azione sociale, grazie al fatto che esso è determinato dalle reazioni sensibili degli altri organismi nei suoi confronti; esso non esiste come “gesto” solo nella mera esperienza dell’individuo isolato. Ripetendoci, il significato del “gesto” di un organismo va individuato nella risposta di un altro organismo, per quanto concerne il compimento dell’azione del primo organismo che quell’espressione a “gesti” inizia e indica. A volte parliamo come se una persona potesse formulare nella propriamente un intero ragionamento e in seguito tradurlo in parole per esporlo a qualcun altro. In realtà il nostro pensiero si realizza sempre per mezzo di qualche tipo di simboli. Può darsi che si abbia presente nella propria esperienza il significato di “sedia” senza che esso costituisca un simbolo, ma in questo caso noi non costruiremo intorno ad esso dei pensieri. Noi possiamo sederci su una sedia senza pensare a ciò che stiamo facendo, il che vuol dire che presumibilmente l’atto di accostarsi a una sedia si è già verificato nella nostra esperienza, in

modo che in essa si trova già il suo significato. Ma se si hanno dei pensieri intorno alla sedia bisogna che si abbia qualche simbolo che la rappresenti. Può essere la forma della sedia, può essere l'atteggiamento che qualcun altro prende nel sedersi, ma è più verisimile che sia qualche simbolo linguistico a far sorgere questa risposta. In un processo di pensiero bisogna che vi sia un simbolo di qualche genere che possa riferirsi a questo significato, cioè che tenda a suscitare questa risposta e svolga la stessa funzione anche nei riguardi di altre persone. Non vi sarebbe un processo di pensiero se ciò non si verificasse.

I nostri simboli sono tutti universali.<sup>5</sup> Non è possibile dire nulla di assolutamente particolare; qualsiasi cosa si dica, qualsiasi ne sia il significato, ha carattere universale. Si dice infatti qualcosa che stimola in qualcun altro una risposta specifica a patto che nell'esperienza dell'altro il simbolo esista nello stesso modo in cui esiste per chi parla. Esiste il linguaggio delle parole e il linguaggio delle mani e può esistere il linguaggio dell'espressione del volto. Si può indicare dolore e gioia e stimolare risposte di un certo tipo. Si trovano popoli primitivi in grado di portare avanti complicate conversazioni solamente servendosi dell'espressione del volto. Anche in questi casi la persona che comunica è influenzata da quell'espressione del volto proprio nel modo in cui egli ritiene che qualsiasi altro ne potrebbe essere influenzato. Il pensiero implica sempre un simbolo che stimoli in un altro la stessa risposta che stimola in colui che pensa. Un tale simbolo è un universale del discorso; esso è universale per la sua stessa natura. Noi diamo sempre per scontato che il simbolo da noi usato stimoli in un'altra persona una risposta del medesimo tipo, concesso che esso costituisca una parte del suo meccanismo di condotta. Una persona che dice qualcosa, sta dicendo a se stesso ciò che dice agli altri; se le cose non stanno così non si rende conto di ciò di cui parla.

Naturalmente nella conversazione del soggetto con gli altri esistono moltissime cose che non stimolano nel sé di quel soggetto la stessa risposta che stimolano negli altri. Ciò è particolarmente vero nel caso di atteggiamenti emotivi. Si cerca, ad esempio, di spaventare qualcuno: così facendo non si cerca di spaventare se stessi. Esiste inoltre tutta una serie di valori dati nel discorso che non hanno un carattere simbolico. L'attore è consapevole di questi valori; cioè, se assume un determinato atteggiamento egli è, come noi diciamo, consapevole che questo atteggiamento rappresenta dolore. Compiendo ciò, egli è in grado di rispondere al suo proprio "gesto", in un certo senso, come il suo pubblico. Questa non è una situazione naturale; uno non è sempre un attore.

Talvolta agiamo e nell'agire consideriamo l'effetto, il risultato che deriva dal nostro atteggiamento, e possiamo deliberatamente usare un certo tono di voce per produrre un determinato risultato. Questo tono suscita in noi stessi la stessa risposta che vogliamo suscitare in qualcun altro. Una grandissima parte, però, dei procedimenti del discorso non ha questo valore simbolico.

È compito non solo dell'attore, ma anche dell'artista trovare un tipo di espressione capace di suscitare negli altri il gioco di sentimenti che in lui sta sviluppandosi. Il poeta lirico ha esperienza della bellezza attraverso una vibrazione emozionale che si verifica in presenza di essa, e in quanto artista che si serve di parole va alla ricerca di quelle parole che sappiano esprimere la sua situazione emotiva e che richiamino negli altri lo stato emotivo in cui egli stesso si trova. Egli può verificare i risultati del suo lavoro artistico in se stesso, considerando se le parole scelte suscitano in lui la risposta che vuole sollecitare negli altri. Egli si trova in un certo senso nella stessa situazione dell'attore. La prima esperienza diretta e immediata non avviene con la comunicazione. Noi troviamo un interessante chiarimento su tutto ciò in un poeta come Wordsworth, che era profondamente interessato ai problemi tecnici dell'espressione poetica: egli ci ha detto nelle sue prefazioni e anche nella sua stessa opera poetica come i suoi poemi, in quanto tali, nascevano – e sempre la sua stessa esperienza non costituiva lo stimolo immediato dell'espressione poetica. Diceva che tra l'esperienza originale e l'espressione di essa in versi potrebbe intercorrere un periodo di dieci anni. Questo procedimento di ricerca di un linguaggio espressivo capace di suscitare lo stato emotivo che già si è sperimentato, viene compiuto più facilmente quando si ha a che fare con il ricordo di esso, che non quando ci si trovi a provare emozioni di tipo estetico, quali quelle sperimentate da Wordsworth nel suo contatto con la natura. Bisogna sperimentare e vedere in che modo l'espressione corrisponda effettivamente alle reazioni provocate in noi dal ricordo di quella esperienza divenuta ora più debole. Qualcuno disse una volta di avere una grande difficoltà a scrivere poesia; di avere moltissime idee ma di non essere in grado di trovare il linguaggio necessario. Gli fu giustamente osservato che la poesia si scrive con parole e non con idee.

Gran parte del nostro linguaggio non ha questo carattere prettamente estetico; molto spesso quando ci esprimiamo non proviamo deliberatamente le emozioni che suscitiamo. Normalmente non ci serviamo di stimoli linguistici per suscitare in noi stessi la reazione emozionale che sollecitiamo in altri. Si ha senza dubbio un'effettiva partecipazione nelle situazioni emozionali; ma quello che vi si ricerca è, dopo tutto, ciò che



nell'altro ha la funzione di sostenere l'individuo nella sua personale esperienza. Nel caso del poeta e dell'attore, lo stimolo suscita nell'artista la stessa reazione che provoca negli altri, ma non è questa la funzione naturale del linguaggio; noi non presumiamo che una persona adirata stia provocando in se stessa la paura che provoca in qualcun altro. Quel che di emozionale vi è in una nostra azione non provoca direttamente in noi la reazione che provoca negli altri. Se un soggetto manifesta sentimenti ostili nei confronti di taluno, il suo atteggiamento di ostilità, che è il naturale risultato del suo tono adirato, non è tale che egli lo riconosca in modo preciso in se stesso. Noi non siamo spaventati dal tono che possiamo usare per spaventare qualcun altro. Dal lato emozionale, che rappresenta una grandissima parte del "gesto vocale", noi non suscitiamo mai in noi stessi una reazione allo stesso livello emotivo di quella che suscitiamo in altri, come invece avviene nel caso del discorso significativo. In quest'ultimo caso noi dovremmo suscitare in noi stessi una reazione del tipo di quella che stiamo suscitando negli altri; dobbiamo sapere cosa stiamo dicendo, e l'atteggiamento dell'altro verso di noi, che suscitiamo, serve da controllo riguardo a quello che effettivamente diciamo. Razionalità significa che il tipo di risposta che suscitiamo negli altri deve essere parimenti suscitato in noi stessi, e che questa risposta deve successivamente determinare ciò che ulteriormente diremo e faremo.

Quello che è essenziale per comunicare è che il simbolo debba suscitare nel sé di ciascuno la reazione che suscita negli altri. Deve avere un'universalità dello stesso genere per ogni persona che si trovi nella stessa situazione. C'è possibilità di linguaggio ogni volta che uno stimolo può produrre sull'individuo un effetto pari a quello che produce sugli altri. Per chi sia cieco, come Helen Keller, si tratta di un'esperienza tattile che può essere condivisa da lei e da altri. La mentalità di Helen Keller si era costituita attraverso un linguaggio di quest'ultimo tipo. Come essa ha riconosciuto, finché non era in grado di mettersi in comunicazione con altre persone attraverso simboli che potessero suscitare in lei stessa la risposta che essi suscitano in altri, non poteva conseguire quello che noi definiamo un contenuto mentale, o un sé.

Un'altra serie di fattori che fanno da sfondo alla genesi del sé è rappresentata dalle attività del giocare (*play*) e del gioco organizzato (*game*).

Come ho detto, tra i primitivi la necessità di distinguere sé e organismo si manifestava in quella entità che noi definiamo il "doppio" (*double*): l'individuo possiede un sé oggettivo che è influenzato dall'individuo come

esso influenza gli altri individui e che si distingue dal mero organismo fisiologico in quanto può abbandonare il corpo e ritornarvi. Questa è la base del concetto di anima come entità separata.

Noi troviamo nei bambini qualcosa che corrisponde a questo “doppio”, vale a dire quegli invisibili, immaginari compagni che molti bambini si creano nel corso della propria esperienza. Essi, in questo modo, organizzano le risposte che sollecitano negli altri e anche in loro stessi. Naturalmente, l’atto di giocare con un compagno immaginario è soltanto una fase particolarmente interessante del “giocare” ordinario. Il “giocare”, in questo senso, specialmente la fase che precede i giochi organizzati, è un “giocare a qualcosa”. Un bambino gioca alla madre, al maestro, al poliziotto; cioè, come noi diciamo, assume differenti ruoli. Si ha qualcosa che richiama questo fatto in ciò che chiamiamo il “giocare” degli animali: una gatta giocherà con i suoi piccoli, e i cani tra loro. Due cani, giocando tra loro, si attaccheranno e difenderanno in un susseguirsi di atti che, condotti fino in fondo, equivarrebbero ad una vera lotta. Vi è una combinazione di risposte che limita la violenza del morso. Ma in una situazione di questo tipo non si ha l’assunzione da parte dei cani di un ruolo ben determinato, nel senso in cui un bambino deliberatamente assume il ruolo di un altro. Questa tendenza da parte dei bambini costituisce la base su cui si lavora nei giardini di infanzia, dove i ruoli assunti dai bambini sono posti a base dell’educazione.

Quando il bambino assume un ruolo, ha in sé degli stimoli che sollecitano quella particolare risposta o quel gruppo di risposte. Egli può anche, naturalmente, fuggire quando è rincorso, come fa il cane, o rivoltarsi e rispondere all’attacco appunto come fa il cane quando gioca. Ma non è lo stesso che “giocare a qualcosa”. I bambini si riuniscono per “giocare agli indiani”. Ciò significa che il bambino ha un certo insieme di stimoli che sollecitano in lui stesso le risposte che solleciterebbero negli altri, e che corrispondono tutte a quelle di un Indiano. Nella fase di sviluppo in cui arriva a “giocare”, il bambino utilizza le proprie risposte agli stimoli che egli usa per costruirsi un sé. Il tipo di risposta che egli tende a dare a questi stimoli li organizza. Egli gioca, per esempio, a vendersi qualcosa, e l’acquista; consegna una lettera a se stesso, e se la prende; si rivolge a se stesso come se fosse un genitore, come se fosse un insegnante; arresta se stesso come se fosse un poliziotto. Egli ha un insieme di stimoli che sollecitano in lui stesso il tipo di risposte che sollecitano negli altri. Assume questo gruppo di risposte e le organizza in un certo complesso. Questa è la forma più semplice dell’essere un altro nei confronti del proprio sé. Essa implica una situazione temporale. Il bambino dice qualcosa in veste di un

soggetto e risponde in veste di un altro, e la sua risposta è uno stimolo per lui stesso nella sua prima veste, e così la conversazione continua. Una certa struttura organizzata sorge in lui e nel suo altro che gli risponde, ed essi continuano la “conversazione di gesti” tra loro stessi.

Se poniamo a confronto il “giocare” puro e semplice con la situazione che si presenta in un gioco organizzato, notiamo una differenza essenziale nel fatto che il bambino che prende parte a un “gioco organizzato” deve essere pronto ad assumere la parte di tutti gli altri partecipanti a quel “gioco”, e che questi ruoli differenti debbono trovarsi in rapporto ben determinato tra loro. Prendendo un gioco semplicissimo, come nascondino, ciascuno, eccettuato il solo che si nasconde, fa la parte del cacciatore. Non c'è bisogno d'altro in questo gioco che di uno che sia cercato e di uno che lo cerchi. Se un bambino gioca nel primo modo, egli partecipa sì al gioco, ma non esiste in questo caso una fondamentale organizzazione del gioco. In quel primo stadio egli passa da una posizione all'altra a capriccio. In un gioco invece cui partecipi un determinato numero di individui, il bambino che ricopre un ruolo deve essere pronto ad assumere il ruolo di qualsiasi altro bambino. Se gioca in una squadra di baseball egli deve poter assumere ogni posizione che ha relazione con la sua stessa posizione. Deve sapere ciò che ciascun altro sta per fare per portare avanti il suo gioco. Egli deve assumere ciascuna di queste posizioni diverse. Questi ruoli non devono essere tutti presenti nella sua coscienza nel medesimo tempo, ma in alcuni momenti deve tenere presenti nel suo modo di agire tre o quattro individui; così, per esempio, chi sta per gettare la palla deve avere presente colui che sta per prenderla, e così via. Queste risposte devono essere, ad un certo livello, presenti nella stessa preparazione dell'azione. Nel gioco organizzato, quindi, esiste un insieme di risposte degli altri partecipanti così organizzato, che il modo di agire dell'uno provoca gli appropriati modi di agire dell'altro.

Questa organizzazione assume la struttura delle regole del gioco. I bambini sono molto interessati a queste regole. Essi creano immediatamente delle regole per superare le difficoltà. Parte del divertimento del gioco organizzato consiste nel trovare queste regole. Ora, le regole sono la serie di risposte che un particolare modo di agire provoca. Si può richiedere una determinata risposta da parte di altri, se si assume un certo modo di agire. Queste risposte sono tutte presenti anche in chi le provoca. In questo caso si ha un complesso organizzato di risposte quali quelle a cui ho fatto riferimento, che è qualcosa di più elaborato dei ruoli che si evidenziano nel gioco puro e semplice. Qui c'è proprio una serie di risposte che si susseguono l'una all'altra indefinitamente. A questo stadio si

dice che il bambino non ha ancora un sé pienamente sviluppato. Il bambino risponde in modo assolutamente intelligente agli stimoli immediati che gli pervengono, ma questi non sono organizzati. Egli non organizza la sua vita nel modo in cui ci piacerebbe che la organizzasse, cioè come un insieme organico. Vi è appunto un insieme di risposte proprie del tipo di gioco che si fa. Il bambino reagisce ad un certo stimolo e la reazione è in lui stesso la medesima che viene sollecitata negli altri; ciononostante il bambino non è un sé nella sua completezza. Nel gioco che svolge deve avere un'organizzazione delle funzioni sovraccennate, altrimenti non potrebbe giocare. Nella vita del bambino il gioco puro e semplice rappresenta il momento di passaggio dallo stadio in cui si assumono le funzioni degli altri, a quello in cui si organizza la divisione delle funzioni, ciò che è essenziale per giungere alla coscienza del sé nel pieno senso del termine.

## 20. IL GIOCO, IL GIOCO ORGANIZZATO E L'ALTRO GENERALIZZATO

Si parlava in precedenza delle condizioni sociali all'interno delle quali il sé sorge come oggetto. Oltre al linguaggio troviamo due altri esempi illuminanti, uno nel gioco puro e semplice e l'altro nel "gioco organizzato", e io vorrei riassumere e ampliare la mia spiegazione su questi argomenti. Ho parlato di essi finora dal punto di vista dei bambini. Possiamo, naturalmente, riferirci anche agli atteggiamenti di popolazioni più primitive, dalle quali la nostra civiltà è sorta. Un esempio esplicativo penetrante del "gioco puro e semplice", in quanto distinto dal "gioco organizzato", si ritrova nei miti e nella varietà delle azioni fittizie che i popoli primitivi compiono, specialmente nelle rappresentazioni religiose. La semplice attitudine al "gioco" che troviamo nel caso dei bambini non può essere individuata in questo caso, per il fatto che chi vi partecipa è adulto e per, il fatto che indubbiamente il rapporto fra questi processi del "gioco" e ciò che essi interpretano si trova sempre, più o meno presente, nella mente dei popoli anche più primitivi. Nell'attuazione di questi riti si può individuare un'organizzazione del "gioco" che potrebbe, forse, essere paragonata a quella che si attua nei giardini di infanzia, quando i fanciulli svolgono alcune attività di gioco, che si collocano in un contesto il quale presenta struttura e caratteri relazionali ben definiti. Qualcosa almeno dello stesso genere si trova nel "gioco" dei popoli primitivi. Questo tipo di attività non si riferisce, naturalmente, alla vita di tutti i giorni delle popolazioni, al loro interesse per gli oggetti che le circondano – in questo

caso abbiamo una coscienza del sé più o meno definitivamente sviluppata – si riferisce, bensì, ai loro atteggiamenti nei confronti di forze ambientali, della natura dalla quale sono dominati; nel loro atteggiamento nei confronti della natura, che è ambigua e indefinibile, si evidenzia una risposta molto più primitiva; quel tipo di risposta trova la sua espressione nell’assumere il ruolo dell’“altro”, così quando, nel gioco, si esprimano le vicende dei propri dèi e dei propri eroi, passando attraverso certi riti che sono la rappresentazione di ciò che questi esseri si suppone debbano fare. Il processo consiste in qualcosa che si sviluppa senz’altro attraverso una tecnica più o meno definita, ed è regolato; pur tuttavia possiamo dire che esso è sorto da situazioni simili a quelle nelle quali i bambini giocano a fare i genitori, a fare i maestri – personalità non ben definite che si trovano intorno a loro, che hanno influenza su di loro e dalle quali essi dipendono. Queste sono personalità che essi assumono, ruoli ai quali “giocano”; e in questi limiti regolano lo sviluppo della loro stessa personalità. Giungere a questo risultato è proprio ciò a cui mira l’organizzazione di un giardino d’infanzia; in esso si assumono i caratteri di questi diversi esseri non ben definiti e si pongono fra di loro in una relazione sociale organizzata in modo tale che possano costruire il carattere del bambino.<sup>6</sup> La vera e propria introduzione dall’esterno di un’organizzazione presuppone una mancanza di organizzazione in questo periodo dell’esperienza del bambino. Al di sopra e di contro ad una tale situazione del bambino e del popolo primitivo noi troviamo il “gioco organizzato” come tale.

La differenza fondamentale fra il “gioco organizzato” e il “gioco puro e semplice” consiste nel fatto che nel primo caso (cioè nel “gioco organizzato”), il bambino deve avere in sé l’atteggiamento di tutti gli altri partecipanti a quel determinato gioco. Gli atteggiamenti degli altri giocatori, che chi partecipa al gioco assume, vanno organizzandosi in una sorta di unità in cui consiste l’organizzazione che regola la risposta dell’individuo. L’esempio portato ad illustrazione era quello di un giocatore di baseball. Ciascuno dei suoi atti è determinato dalla previsione da parte sua degli atteggiamenti degli altri giocatori. Ciò che egli fa è determinato dal suo calarsi in ciascuno dei giocatori di quella squadra, perlomeno nei limiti in cui quegli atteggiamenti influiscono sulla sua stessa particolare risposta. Noi abbiamo, allora, un “altro” che è una forma di organizzazione dei modi di agire di chi è coinvolto nello stesso processo.

La comunità o il gruppo sociale organizzato che dà all’individuo la sua unità in quanto sé, si può denominare l’“altro generalizzato”. L’atteggiamento dell’“altro generalizzato” è l’atteggiamento dell’intera comunità.<sup>7</sup> Così, ad esempio, nel caso di un gruppo sociale quale può

essere la squadra di baseball, la squadra è l'“altro generalizzato”, in quanto essa – come processo organizzato o attività sociale – si inserisce nell'esperienza di ciascuno dei suoi singoli membri.

Se un dato individuo deve sviluppare un sé nel senso più completo, non gli è sufficiente assumere semplicemente gli atteggiamenti che gli altri essere umani tengono nei suoi confronti e nei confronti dell'altro all'interno del processo sociale umano, né trasportare quel processo sociale, visto come una totalità, nella sua esperienza individuale semplicemente in questi termini: invece, deve anche, allo stesso modo in cui assume gli atteggiamenti che gli altri individui tengono nei suoi confronti e nei confronti l'uno dell'altro, assumere gli atteggiamenti degli altri individui nei confronti dei diversi momenti o aspetti della comune attività sociale, o del contesto di impegni sociali nei quali, in quanto membri di una società organizzata o di un gruppo sociale, essi sono tutti quanti impegnativamente inseriti; l'individuo deve, quindi, attraverso la generalizzazione di questi atteggiamenti individuali tipici di quella società organizzata o di quel gruppo sociale considerato come un tutto organico, agire nei confronti delle diverse attività sociali che di volta in volta il gruppo sociale intraprende, o nei confronti delle varie fasi di maggior respiro del generale processo sociale che costituiscono la sua vita e delle quali le attività suddette sono manifestazioni specifiche. L'inserimento delle attività più generali di ogni dato complesso sociale o di ogni società organizzata, in quanto tali, all'interno del campo di esperienza di ciascuno degli individui implicati o compresi in quel complesso sociale, è, in altre parole, la condizione essenziale e indispensabile dello sviluppo al più alto grado di completezza del sé dell'individuo preso in considerazione: solo in quanto egli assume gli atteggiamenti del gruppo sociale organizzato al quale appartiene nei confronti dell'attività sociale organizzata – cooperativa – o del complesso di quelle attività nelle quali quel gruppo in quanto tale è impegnato, l'individuo riesce a sviluppare un sé completo o a dominare quel particolare sé completo che ha sviluppato. E, d'altronde, i complessi processi cooperativi, le attività e i modi di funzionare istituzionali di una società umana organizzata, sono a loro volta possibili solo quando, un individuo implicato in essi, o appartenente a quella società, possa assumere gli atteggiamenti generali di tutti gli altri individui in rapporto a questi processi, a queste attività, a questi modi istituzionali di funzionamento e al complesso sociale organizzato di relazioni empiriche e interazioni a questo proposito costituite – e possa indirizzare in modo conforme il suo stesso atteggiamento.

È sotto la forma dell'“altro generalizzato” che il processo sociale

influenza il comportamento degli individui in esso implicati e che a loro volta lo sviluppano; in altre parole, è sotto questa forma che la comunità esercita il suo controllo sulla condotta dei singoli membri; perciò è in questo modo che il processo sociale o la comunità si inseriscono come fattore determinante nel modo di pensare dell'individuo. Nel pensiero astratto l'individuo assume l'atteggiamento dell'"altro generalizzato"<sup>8</sup> nei propri confronti, trascurando l'espressione di esso in altri particolari individui; e nel pensiero concreto egli assume quell'atteggiamento in quanto si manifesta negli atteggiamenti, nei confronti del suo comportamento, tipici degli altri individui con i quali egli è collegato in una situazione o azione sociale ben definita. Ma solo con l'assumere, nell'uno o nell'altro di questi casi, l'atteggiamento dell'"altro generalizzato" nei propri confronti, egli può pensare; in quanto solo così il pensiero – o il "discorso di gesti" interiorizzato che costituisce il pensiero – può verificarsi. E soltanto attraverso l'assunzione da parte degli individui dell'atteggiamento o degli atteggiamenti dell'altro generalizzato verso se stessi, è resa possibile l'esistenza di un "universo di discorso", come quel sistema di significati comuni o sociali che il pensare presuppone nel suo contesto.

L'individuo umano che ha coscienza del sé, dunque, fa propri o assume gli atteggiamenti sociali organizzati del dato gruppo sociale o comunità – o di una certa sezione di essa – alla quale egli appartiene, nei confronti dei problemi sociali di varia specie che si propongono a quel gruppo o comunità in un dato periodo, e che sorgono in connessione con le corrispondenti attività sociali o con le iniziative cooperative organizzate, nelle quali quel gruppo o comunità come tale si trovano impegnati; e come individuo partecipante a tali attività sociali o iniziative cooperative egli regola in conformità la propria condotta. In politica, per esempio, l'individuo identifica se stesso con tutto un partito politico e fa propri gli atteggiamenti organizzati di tutto quel partito nei confronti degli altri appartenenti alla comunità sociale e dei problemi che il partito deve fronteggiare all'interno di una data situazione sociale; e, conseguentemente, reagisce o risponde entro i limiti degli atteggiamenti organizzati del partito come complesso. Egli entra così in una particolare serie di relazioni sociali con tutti gli altri individui che appartengono a quel partito politico; e, per questa stessa via, egli entra in diverse altre serie di relazioni sociali, rispettivamente con altre classi di individui, mentre gli individui appartenenti a ciascuna di queste classi sono membri di qualcuno degli specifici sottogruppi organizzati – definiti in termini socialmente funzionali – dei quali è membro egli stesso entro l'intera società data o

comunità sociale. Nelle comunità sociali umane che si situano a un maggior grado di sviluppo, organizzazione e complessità – risultati della civiltà – queste diverse classi o sottogruppi, socialmente funzionali, di individui ai quali qualsiasi individuo appartiene – e con gli altri membri dei quali egli entra così in una particolare serie di relazioni sociali – sono di due specie. Alcune di esse sono concrete classi sociali o sottogruppi, come i partiti politici, i clubs, le associazioni, che sono tutti raggruppamenti sociali effettivamente funzionali, entro cui gli individui-membri sono direttamente in relazione tra di loro. Le altre sono astratte classi sociali o sottogruppi, come le classi dei debitori e le classi dei creditori entro i quali gli individui-membri sono in relazione tra di loro più o meno indirettamente e che solo più o meno indirettamente funzionano come raggruppamenti sociali, ma che offrono o rappresentano illimitate possibilità di ampliamento, ramificazione e arricchimento delle relazioni sociali tra tutti gli individui membri della società, data come complesso organizzato e unificato.

L'appartenenza evidente dell'individuo a diverse di queste astratte classi sociali o sottogruppi fa sì che egli possa entrare in relazioni sociali ben definite – per quanto indirette – con un numero pressoché infinito di altri individui che appartengono anch'essi all'una o all'altra di queste astratte classi sociali o sottogruppi che si intersecano con le funzionali linee di demarcazione che dividono le differenti comunità sociali umane l'una dall'altra, e comprendono singoli membri di diverse di queste comunità – in certi casi di tutte. Di queste astratte classi sociali o sottogruppi di individui umani l'unica ad essere la più ampia ed estesa è, naturalmente, quella definita dall'universo logico del discorso – o sistema di simboli universalmente significativi – determinata dalla partecipazione e dall'interazione comunicativa degli individui; giacché di tutte queste classi o sottogruppi essa è quella che richiede il numero più grande di individui membri e che mette in grado, il più ampio numero concepibile di individui umani, di entrare tra loro in qualche tipo di rapporto sociale, per quanto indiretto o astratto esso possa essere – un rapporto che nasce dall'universale funzione di simboli significativi propria dei gesti nel generale processo sociale umano di comunicazione.

Ho posto, dunque, in rilievo il fatto che esistono due momenti fondamentali nel processo di sviluppo integrale del sé. Nel primo di questi momenti, il sé dell'individuo è costituito semplicemente da un'organizzazione dei particolari atteggiamenti tipici degli altri individui nei suoi confronti e tra di loro, negli specifici atti sociali ai quali egli partecipa insieme ad essi. Ma nel secondo momento del processo di



sviluppo integrale del sé dell'individuo, quel sé è costituito non solo da un'organizzazione di questi particolari atteggiamenti individuali, ma anche da un'organizzazione degli atteggiamenti sociali dell'"altro generalizzato" o del gruppo sociale nella sua totalità, al quale l'individuo appartiene. Questi atteggiamenti sociali o di gruppo sono trasposti nel campo dell'esperienza diretta dell'individuo e inclusi come elementi nella struttura o costituzione del suo sé, allo stesso modo in cui lo sono gli atteggiamenti di altri individui particolari; l'individuo perviene ad essi, o riesce ad assumerli, attraverso una successiva attività di organizzazione, e, quindi, di generalizzazione degli atteggiamenti degli altri singoli individui, nei termini dei loro rapporti e delle implicazioni sociali organizzati. Così il sé approda al suo completo sviluppo attraverso il processo di organizzazione di questi singoli atteggiamenti degli altri nell'ambito degli atteggiamenti sociali e di gruppo organizzati, riflettendo in tal modo al livello individuale, il generale modello sistematico di comportamento sociale o di gruppo nel quale esso e tutti gli altri sono implicati – un modello che si inserisce nella sua integralità nell'esperienza dell'individuo nei termini di questi atteggiamenti organizzati di gruppo che il soggetto, attraverso il meccanismo del suo sistema nervoso centrale fa propri allo stesso modo in cui fa propri i singoli atteggiamenti degli altri.

Il "gioco organizzato" ha una logica di tal genere che in esso è resa possibile una tale organizzazione del sé: vi è un fine determinato da raggiungere; le azioni dei diversi individui sono tutte correlate l'un l'altra in riferimento a quel fine, in modo tale da non entrare in conflitto tra di loro: un giocatore non è in conflitto con se stesso se, giocando assume l'atteggiamento funzionale tipico di un altro giocatore. Se uno esercita la funzione di gettare la palla può anche sviluppare in sé la reazione che consiste nel prenderla. I due atteggiamenti sono correlati tra di loro in modo tale da favorire la conclusione cui si vuole fare approdare il gioco stesso. Essi sono correlati con un criterio unitario e organico. Vi è quindi una ben precisa unità tipica dell'organizzazione degli altri sé quando si giunge ad uno stadio di esperienza quale è quello del "gioco organizzato", in contrasto con la situazione del "gioco puro e semplice", nella quale vi è un semplice succedersi di un ruolo all'altro, situazione naturalmente caratteristica della personalità del bambino. Il bambino è una cosa in un momento e una diversa in un altro e ciò che egli è in un momento non determina ciò che sarà in un altro. Il che è al contempo il fascino e il limite dell'infanzia. Non si può contare sul bambino; non si può presumere che le azioni che fa in un momento determinino ciò che farà in ogni altro momento. Egli infatti non è organizzato in un tutto organico. Il bambino

non ha un carattere ben precisato, non ha una personalità ben definita.

Il “gioco organizzato” è quindi un esempio esplicativo della situazione dalla quale sorge una personalità organica. Il bambino, in quanto assume l’atteggiamento dell’altro e lascia che l’atteggiamento dell’altro determini ciò che sta per fare in riferimento ad un fine comune da raggiungere, diventa un membro organico della società. Egli sta rilevando la morale della società e sta diventando un membro essenziale di essa. Appartiene ad essa in quanto lascia che il modo di agire dell’altro che egli assume come suo regoli la sua stessa immediata espressione. Siamo in presenza di un certo tipo di processo organizzato. Quello che si esprime nei termini del gioco organizzato trova naturalmente espressione continua nella vita sociale del bambino, ma questo processo più ampio va oltre la sua esperienza immediata. L’importanza del “gioco organizzato” consiste nel fatto che esso si situa in tutto all’interno dell’esperienza infantile, e l’importanza del nostro metodo di educazione consiste nel fatto che questa si attua, per quanto possibile, all’interno di questo regno. I differenti atteggiamenti che un bambino assume vengono organizzati in modo tale che essi esercitano un controllo ben determinato sulla sua risposta, proprio come nel gioco organizzato sono i diversi atteggiamenti che regolano la sua risposta immediata. Nel “gioco organizzato” otteniamo un “altro organizzato”, – un “altro generalizzato” – che origina dal carattere del bambino stesso e che trova la sua espressione nella sua immediata esperienza. Ed è quest’attività organizzata del carattere, che regola la sua risposta particolare, quella che gli dà unità e che costruisce il suo stesso sé.

Ciò che accade nel “gioco organizzato” accade continuamente nella vita del bambino. Egli assume continuamente gli atteggiamenti di coloro che gli stanno intorno, specialmente i ruoli di coloro che in un certo senso lo controllano e da cui dipende. Dapprima considera in modo del tutto astratto la funzione di tale processo. Progredisce, realmente, dalla fase del “gioco” a quella del “gioco organizzato”. La morale del “gioco organizzato” afferra il bambino meglio della più ampia morale dell’intera comunità. Egli passa nella sfera del “gioco organizzato” e questo esprime una situazione sociale nella quale può inserirsi completamente; la sua morale può avere su di lui una presa maggiore di quella della famiglia alla quale appartiene o della comunità nella quale vive. Esistono organizzazioni sociali di ogni tipo, alcune delle quali sono abbastanza durature, altre momentanee, nelle quali il bambino si inserisce, e in cui gioca un “gioco organizzato” di tipo sociale. Il suo è un periodo della vita nel quale egli vuole far parte di qualcosa, ed entra in organizzazioni che si formano e si dissolvono. Diventa così un qualcosa che può adempiere una funzione nel complesso

organizzato, e tende a definire se stesso nelle sue relazioni con il gruppo al quale appartiene. Quel processo è, nello sviluppo della morale del bambino, un momento di eccezionale importanza, in virtù del quale egli diviene un membro cosciente della comunità alla quale appartiene.

Tale è il processo dal quale origina la personalità. Ho parlato di esso come di un processo nel quale un bambino assume il ruolo dell'altro e ho affermato che esso si attua essenzialmente attraverso l'uso del linguaggio. Il linguaggio è fondato in modo predominante sul "gesto" vocale attraverso il quale si compiono le attività cooperative della comunità. Il linguaggio in senso pregnante è quel tipo di gesto vocale che tende a far sorgere nell'individuo l'atteggiamento che esso fa sorgere negli altri, ed è questa attività di perfezionamento del sé, attraverso il "gesto", che con la sua mediazione porta alle attività sociali, quella che dà origine al processo di assunzione del ruolo dell'altro.

L'ultima frase è un po' infelice, poiché richiama alla mente un modo di comportarsi da attore, effettivamente più sofisticato di quanto non sia quello che si realizza nella nostra stessa esperienza. Si può osservare con maggiore esattezza la portata del processo, in quelle situazioni nelle quali il "gioco organizzato" del bambino si esplica attraverso l'assunzione di ruoli diversi. Allora il fatto stesso che egli, per esempio, sia pronto a sborsare del denaro, sollecita l'atteggiamento della persona che riceve il denaro; il medesimo processo richiama in lui le attività corrispondenti dell'altra persona implicata. L'individuo stimola in se stesso quella risposta che egli sollecita nell'altra persona e, quindi, a un certo punto agisce in risposta a quella situazione. Nello stadio del "gioco" il bambino agisce decisamente fuori del ruolo che ha sollecitato in se stesso.

È questo fatto che immette un contenuto preciso nell'individuo che risponde allo stimolo che riguarda lui come pure qualcun altro. Il contenuto dell'altro che entra a far parte di una personalità, consiste nella risposta che il "gesto" dell'individuo spesso sollecita nell'altro.

Possiamo esemplificare questo nostro concetto fondamentale facendo riferimento alla nozione di proprietà. Se noi affermiamo "questo è di mia proprietà, ne farò ciò che voglio", questa affermazione stimola un certo nucleo di risposte che deve essere lo stesso in qualsiasi comunità nella quale la proprietà esista. Ciò implica un atteggiamento organizzato in riferimento alla proprietà comune a tutti i membri della comunità. Si deve avere un determinato atteggiamento di controllo nei confronti della propria proprietà e di rispetto per la proprietà degli altri. Questi atteggiamenti (come serie organizzate di risposte) devono essere condivisi da tutti, così

che quando l'uno afferma una cosa stimola in se stesso la risposta degli altri. Egli stimola la risposta di quello che ho chiamato un "altro generalizzato". Ciò che rende possibile la proprietà sono queste risposte comuni, questi atteggiamenti organizzati in riferimento a ciò che chiamiamo proprietà, ai culti religiosi, ai sistemi educativi e ai rapporti familiari. Naturalmente, più ampia è la società, più decisamente universali devono essere questi oggetti. In ogni caso, vi deve essere una ben determinata serie di risposte, di cui possiamo parlare come di cosa astratta, e che può essere propria di un gruppo molto ampio. Il concetto di proprietà è un concetto in se stesso assai astratto. È ciò su cui l'individuo stesso e nessun altro può decidere. L'atteggiamento è diverso da quello di un cane nei confronti di un osso. Un cane lotterà con qualsiasi altro cane cercando di prendersi l'osso. Il cane non assume l'atteggiamento dell'altro cane. Un uomo che afferma: "Questo è di mia proprietà" assume l'atteggiamento dell'altro uomo. L'uomo si appella ai suoi diritti in quanto è in grado di assumere l'atteggiamento che hanno tutti gli altri membri del gruppo nei confronti della proprietà, suscitando così in se stesso l'atteggiamento di altri.

Ciò che porta alla formazione del sé organizzato è l'organizzazione degli atteggiamenti comuni al gruppo. Una persona possiede una personalità perché fa parte di una comunità, perché assume nella sua condotta le istituzioni di quella comunità. Egli considera il linguaggio della comunità come un mezzo attraverso il quale si procura la propria personalità e quindi, attraverso un processo di assunzione delle diverse funzioni che tutti gli altri svolgono egli giunge ad acquistare l'atteggiamento dei membri della comunità. Di tal genere, in un certo senso, è la struttura della personalità di un uomo. Vi sono certe risposte comuni che ogni individuo ha nei riguardi di certi fatti comuni e, nei limiti in cui queste risposte comuni sono suscitate nell'individuo nel momento in cui egli sta influenzando le reazioni di altre persone, egli contribuisce a far sorgere il proprio stesso sé. La struttura quindi sulla quale si crea un sé consiste in questa risposta comune a tutti, poiché l'individuo deve essere membro di una comunità per costituire un sé. Tali risposte consistono in atteggiamenti astratti, ma sono proprio queste che costituiscono ciò che noi definiamo il carattere di un uomo. Esse gli danno ciò che definiamo i suoi principi, i modi di agire riconosciuti di tutti i membri della comunità nei riguardi di quelli che sono i valori morali di quella comunità. L'individuo si pone al posto dell'"altro generalizzato" che rappresenta le risposte organizzate di tutti i membri del gruppo. È l'"altro generalizzato" che guida la condotta regolata dai principi e una persona che ha un gruppo

organizzato di risposte di questo tipo è un uomo che noi diciamo dotato di carattere, in senso morale.

È dunque un insieme di atteggiamenti organizzati che conduce alla formazione di un sé in quanto distinto da un insieme di modi di agire acquisiti abitudinariamente. Noi tutti abbiamo, per esempio, certi gruppi di comportamenti acquisiti di tal genere, quali i particolari toni di voce che una persona usa nel parlare. Questo è un insieme di modi abitudinari dell'espressione vocale che si hanno ma di cui non si ha conoscenza. Tali comportamenti abitudinari non significano nulla per noi; noi non udiamo i toni della nostra voce che gli altri odono a meno che non si presti da parte nostra particolare attenzione ad essi. I modi abitudinari con cui si esprimono le emozioni sono dello stesso genere. Possiamo avere coscienza di esserci espressi in modo gioioso ma il processo nei suoi dettagli non arriva al livello della coscienza. Vi sono interi gruppi di tali modi di comportamento abitudinario che non entrano in un sé cosciente, ma che sono di ausilio alla formazione di ciò che si definisce il sé inconscio.

Alfine, ciò che noi intendiamo con il termine autocoscienza consiste in un risveglio in noi stessi del gruppo di atteggiamenti che noi facciamo sorgere negli altri, specialmente quando si tratta di un importante insieme di risposte che contribuiscono alla formazione dei membri della comunità. È erroneo fondere in una cosa sola o mescolare la coscienza, nel senso in cui ordinariamente usiamo questo termine, e l'autocoscienza. La coscienza, nel senso in cui il termine è frequentemente usato, si riferisce semplicemente al campo dell'esperienza, mentre l'autocoscienza si riferisce alla capacità di sollecitare in noi stessi un insieme di risposte determinate che sono proprie degli altri individui del gruppo. Coscienza e autocoscienza non sono sullo stesso piano. Un uomo isolato prende coscienza, fortunatamente o sfortunatamente, del suo mal di denti, ma questo non è ciò che noi intendiamo per autocoscienza.

Ho accentuato fin qui quelle che ho chiamato le strutture sulle quali il sé si fonda, l'ossatura del sé, per così dire. Naturalmente noi non ci riduciamo a ciò che è comune a tutti: ciascun sé è diverso da tutti gli altri; vi deve essere però una struttura comune, del genere di quella che ho tratteggiato, perché si possa essere del tutto membri della comunità. Noi non possiamo essere noi stessi se non siamo anche membri di una società in cui esiste una comunanza di atteggiamenti che regola gli atteggiamenti di tutti. Non possiamo avere dei diritti se non abbiamo degli atteggiamenti comuni.

Ciò che abbiamo acquisito come persone autocoscienti ci rende appunto membri della società e costituisce il nostro sé. I sé possono esistere

solamente in rapporti bene definiti con altri sé. Non si può tracciare una stabile linea di demarcazione tra i nostri sé e i sé degli altri dal momento che i nostri stessi sé esistono ed entrano nella nostra esperienza, solo in quanto esistono anche i sé degli altri, che entrano in quanto tali nella nostra esperienza. L'individuo possiede un sé solo in relazione ai sé degli altri membri del suo gruppo sociale e la struttura del suo sé esprime e riflette il generale modello di comportamento del suo gruppo sociale, allo stesso modo della struttura del sé di tutti gli altri individui appartenenti allo stesso gruppo sociale.

## 21. IL SÉ E IL SOGGETTIVO

Il processo dal quale viene sorgendo il sé è un processo sociale che implica l'interazione degli individui all'interno del gruppo e che implica la preesistenza del gruppo.<sup>9</sup> Esso implica anche certe attività cooperative nelle quali i diversi membri del gruppo sono impegnati. Implica inoltre, che da questo processo possa di volta in volta svilupparsi un'organizzazione più elaborata di quella dalla quale è sorto il sé, e che i sé possano essere gli organi, gli elementi essenziali almeno, di questa più elaborata organizzazione sociale all'interno della quale sorgono ed esistono. Così vi è un processo sociale dal quale i sé sorgono e all'interno del quale avviene un'ulteriore differenziazione, un'ulteriore evoluzione, un'ulteriore organizzazione.

La tendenza della psicologia è stata in passato quella di occuparsi del sé come di un elemento più o meno isolato e indipendente, un'entità di tal genere da poter essere concepita come esistente autonomamente. È possibile l'esistenza di un solo sé nell'universo se si parte dall'identificazione del sé con una certa coscienza sensibile. Se si parla di questa sensibilità come di qualcosa di oggettivo si può allora pensare a quel sé come dotato di autonoma esistenza. Si può pensare ad un corpo fisico separato, esistente di per sé, si può considerare che esso abbia quelle sensazioni o gli stati coscienti di cui si parlava, e allora si può fondare concettualmente quel tipo di sé dotato di esistenza autonoma.

Vi è allora un'altra accezione del termine coscienza, della quale ci siamo occupati in modo particolare, che vale a indicare ciò che si definisce come pensiero o intelligenza riflessiva, un'accezione del termine coscienza per cui la coscienza stessa conterrebbe sempre, almeno in modo implicito, un riferimento ad un "io". Questa accezione del termine "coscienza" non ha una connessione necessaria con l'altra; si tratta di una concezione

completamente diversa. Una di tali accezioni riguarda certi meccanismi funzionali, certe particolarità di azione degli organismi. Se un organismo è dotato di organi sensibili, vi sono allora per esso degli oggetti nell'ambiente che lo circonda e fra questi oggetti si troveranno elementi del suo stesso corpo.<sup>10</sup> È vero che, se l'organismo non possedesse una retina e un sistema nervoso centrale, non vi sarebbe alcun oggetto della visione. Perciò, perché esistano tali oggetti, bisogna vi siano certe condizioni fisiologiche; questi oggetti però, in sé, non sono necessariamente relazionati ad un sé. Formatosi un sé si realizza un certo tipo di condotta, un certo tipo di processo sociale che implica l'interazione di individui diversi e implica anche individui impegnati in un certo tipo di attività cooperativa. Nel corso di quel processo può sorgere un sé in quanto tale.

Secondo noi, si deve distinguere il sé, come tipo determinato di processo strutturale nella condotta della forma, da ciò che si definisce coscienza degli oggetti di cui si ha esperienza. I due fatti non sono necessariamente in relazione fra di loro. Il mal di denti è un fatto molto importante. Bisogna osservare questo fatto con molta attenzione. Esso viene in un certo senso identificato col sé, in quanto è possibile controllare questo tipo di esperienza. Occasionalmente abbiamo delle esperienze connesse con le variazioni del tempo: il mondo intero ci appare intristito, il cielo è buio, il tempo è brutto, i valori cui diamo importanza sembra stiano crollando. Noi non identifichiamo necessariamente una situazione di questo genere con il sé; semplicemente avvertiamo una certa atmosfera che ci circonda. Ci ricordiamo di essere soggetti ad un tale genere di depressioni e ritroviamo nel nostro passato esperienze dello stesso tipo: cerchiamo allora di ottenere in qualche modo sollievo; prendiamo un'aspirina oppure ci riposiamo e il risultato è che il mondo cambia aspetto. Vi sono altre esperienze che è possibile vengano da parte nostra completamente identificate col sé. Io penso si possa distinguere molto nettamente fra certi tipi di esperienze, che chiamiamo soggettive, in quanto noi soli abbiamo accesso ad esse, e quell'esperienza che chiamiamo riflessiva.

È vero che la riflessione, presa di per sé, è qualcosa cui noi soli abbiamo accesso. Uno riflette sulla dimostrazione che vuol dare ad un problema, per esempio un problema di geometria, e ciò che pensa è qualcosa che si inserisce nella propria condotta. In quel momento si tratta di una dimostrazione che esiste solo nel suo pensiero. In seguito, la rende pubblica ed essa diviene patrimonio comune. In quel primo momento però era accessibile solamente a lui. Vi sono altri contenuti dello stesso genere, come le immagini della memoria e il gioco dell'immaginazione, che sono accessibili solo all'individuo. Vi è un elemento caratteristico comune a

questo tipo di oggetti, che noi generalmente identifichiamo con la coscienza, e a quel processo che chiamiamo processo del pensiero, in quanto i due fenomeni sono, almeno in certe fasi, accessibili solo all'individuo. Ma, come ho detto, i due gruppi di fenomeni si trovano a livelli completamente diversi.

Questa comune caratteristica dell'accessibilità non conferisce loro necessariamente lo stesso stato metafisico. Io non voglio ora discutere di problemi metafisici ma intendo insistere sul fatto che il sé ha un tipo di struttura, che si forma nella condotta sociale, che è del tutto distinguibile dalla cosiddetta esperienza soggettiva di questi particolari gruppi di oggetti ai quali solamente l'organismo ha accesso – la caratteristica comune di non essere accessibili che al soggetto al quale fanno capo, non unifica i due gruppi di fenomeni.

Il sé al quale ci siamo riferiti, sorge quando la conversazione di gesti è trasferita nella condotta della forma individuale. Quando questa conversazione di gesti può essere trasferita nella condotta individuale in modo che l'atteggiamento delle altre forme possa influenzare l'organismo, e l'organismo possa rispondere con il suo "gesto" corrispondente e far così sorgere l'atteggiamento dell'altro nel suo stesso processo, allora sorge un sé. Persino la pura e semplice "conversazione di gesti", che può essere realizzata nelle forme inferiori, deve essere spiegata dal fatto che questa "conversazione di gesti" adempie ad una funzione intelligente. Persino in questo caso essa è una parte del processo sociale. Se è inclusa all'interno della condotta dell'individuo essa non solo mantiene quella funzione, ma acquista una funzione ancora più ampia. Se io posso assumere l'atteggiamento di un amico con il quale sto per iniziare una discussione, nell'assumere quell'atteggiamento posso riferirlo a me stesso e rispondere come risponde lui, e posso avere una padronanza migliore degli argomenti, di quanto non avrei avuto se non mi fossi servito di quella conversazione di gesti nella mia stessa condotta. La stessa cosa è vera per l'amico. È un fatto positivo per ambedue riflettere anticipatamente sulla situazione. Ogni individuo deve assumere in sé anche l'atteggiamento della comunità, l'atteggiamento generalizzato; e deve essere pronto ad agire, tenuto conto delle proprie condizioni proprio nel modo in cui avrebbe agito ogni altro individuo della comunità.

Uno dei più importanti progressi nello sviluppo della comunità si verifica quando questa reazione della comunità sull'individuo assume quella che chiamiamo una forma istituzionale. Ciò che intendiamo con questo è che l'intera comunità agisce nei confronti dell'individuo,



verificandosi certe circostanze, sempre nello stesso modo. Non c'è differenza, quando taluno ruba ciò che è di tua proprietà, che si tratti di Tom, di Dick, o di Harry. In queste circostanze vi è una risposta identica da parte di tutta la comunità. Definiamo tale fenomeno formazione dell'istituzione.

C'è un altro argomento al quale voglio ora brevemente far riferimento. L'unico modo in cui possiamo reagire alla disapprovazione dell'intera comunità è quello di proporre un tipo più elevato di comunità, che in un certo senso abbia più consensi di quella che ci troviamo di fronte. Una persona può arrivare al punto di andare contro al mondo intero; può resistere da sola in netto contrasto con esso. Ma per far questo deve parlare a se stessa con la voce della ragione. Deve comprendere le voci del passato e del futuro. Questo è l'unico modo in cui la voce del sé può assumere un valore maggiore di quello della comunità. Come regola, si suppone che questa voce generale della comunità si identifichi con la più ampia comunità del passato e del futuro; ammettiamo che un costume organizzato rappresenta ciò che si intende per "morale". Le cose che uno non può fare sono quelle che tutti condannerebbero. Se assumiamo gli atteggiamenti della comunità in completo contrasto con le nostre risposte, questa è una presa di posizione reale, ma non dobbiamo dimenticare questa altra capacità, che consiste nel reagire alla comunità e nell'insistere perché l'atteggiamento della comunità cambi. Possiamo riformare l'ordine delle cose. Possiamo insistere perché migliorino le norme di vita della comunità. Non siamo vincolati dalla comunità. Siamo impegnati in un discorso in cui quello che diciamo è ascoltato dalla comunità, e la risposta di essa è influenzata da quello che noi abbiamo da dire. Ciò è soprattutto vero nelle situazioni critiche. Un uomo si alza e difende il suo operato; ha la sua "giornata in tribunale"; può manifestare le sue opinioni. Egli forse può riuscire a mutare l'atteggiamento della comunità nei suoi confronti. Il processo della conversazione è quello in cui l'individuo ha non solo il diritto, ma il dovere di parlare alla comunità di cui è parte, e di provocare quei cambiamenti che si verificano per l'azione reciproca degli individui. Questa è la maniera, naturalmente, in cui la società avanza, appunto per azioni reciproche, come quelle a causa delle quali una persona si mette a riflettere su di una questione. Noi mutiamo continuamente il nostro sistema sociale in alcuni suoi aspetti, e siamo in grado di compiere ciò intelligentemente poiché siamo in grado di ragionare.

Questo è il processo di riflessione all'interno del quale sorge un sé; e quel che ho cercato di fare è stato di distinguere questo tipo di coscienza dalla coscienza intesa come serie di caratteri determinati dal grado di

accessibilità all'organismo di un certo genere di oggetti. È vero che il nostro pensiero è anche, mentre è appunto pensiero, accessibile soltanto all'organismo. Ma quella caratteristica di essere accessibili soltanto all'organismo non fa diventare le due forme di pensiero o il sé qualcosa che si identifica con un gruppo di oggetti che semplicemente sono accessibili. Non possiamo identificare il sé con ciò che comunemente viene chiamato coscienza, cioè con la personale e soggettiva percezione delle caratteristiche degli oggetti.

Esiste, naturalmente, una distinzione corrente fra coscienza e coscienza del sé: la coscienza, corrisponde a certe esperienze come quelle di dolore e di piacere, e riferendosi alla coscienza del sé ad un riconoscimento o alla apparizione di un sé come oggetto. E comunque ammesso, in linea generale, che questi altri contenuti coscienti comportino anche una coscienza del sé – che un dolore è sempre dolore di qualcuno e che se non vi fosse riferimento a qualche individuo non si tratterebbe di un dolore. Se ciò è vero, è vero solo in parte. Bisogna che il dolore si riferisca ad un individuo, il dolore deve essere tuo se si riferisce a te. Il dolore può riferirsi a chiunque, ma se si riferisse a tutti sarebbe relativamente poco importante. Presumo si possa pensare che sotto l'effetto di un anestetico si verifichi una dissociazione di esperienze, di modo che la sofferenza, per così dire, non è più la sofferenza del soggetto interessato. Possiamo renderci conto di tale fenomeno, e cioè della dissociazione anestetica, pensando all'esperienza di una cosa sgradevole che perde il proprio potere su di noi poiché rivolgiamo la nostra attenzione a qualcos'altro. Se riusciamo, per così dire, a porci all'esterno della cosa dissociandola dall'occhio che la sta guardando, noi possiamo scoprire che essa ha perso gran parte del suo carattere insopportabile. L'insopportabilità del dolore è una reazione contro di esso. Se puoi effettivamente trattenerti dal reagire contro la sofferenza, riesci a liberarti di una certa quantità della sofferenza stessa. Ciò che avviene di fatto è che essa cessa di essere la tua sofferenza. La si considera semplicemente in modo oggettivo. Tale è il punto di vista che si tenta continuamente di far assumere a chi sia incline a farsi prendere da uno stato emotivo. In quel caso ciò di cui ci liberiamo non è l'offesa in sé ma la reazione contro l'offesa. Il carattere oggettivo del giudice è quello di una persona che è neutrale, che può solamente porsi al di fuori di una situazione e valutarla. Se riusciamo ad assumere quell'atteggiamento "giudiziario" nei confronti delle offese rivolteci, potremo non risentirci di esse, ma comprenderle, collocandoci in quella posizione in cui comprendere è perdonare. Con questo atteggiamento poniamo al di fuori del nostro stesso sé molta parte dell'esperienza.

L'atteggiamento caratteristico e naturale verso gli altri è il risentimento per un'offesa, ma noi ora siamo in un certo senso passati oltre quel sé e diventiamo un sé con altri atteggiamenti. Vi è allora una certa tecnica alla quale ci assoggettiamo nel sopportare la sofferenza o certe situazioni emotive e che consiste nel separare parzialmente il proprio sé dall'esperienza in modo che non si tratta più, per così dire, della nostra esperienza.

Ora, se noi potessimo separare completamente l'esperienza in modo da non avere un ricordo di essa, in modo da non trasferirla continuamente, di giorno in giorno nel sé, allora essa, per quanto ci riguarda, non esisterebbe più oltre. Se la memoria non identificasse le esperienze col sé, allora queste sparirebbero completamente per quanto riguarda il loro rapporto col sé, e tuttavia potrebbero sopravvivere come esperienze sensoriali o sensibili senza essere trasferite in un sé. Una situazione di questo genere si presenta nel caso patologico di una personalità multipla, in cui un individuo perde la memoria per quanto riguarda una certa fase della sua esistenza. Tutto ciò che è connesso a quella fase della sua esistenza se ne è andato, ed egli diventa una personalità diversa. Il passato ha una realtà sia nell'esperienza sia fuori di essa, ma in questo caso esso non si identifica col sé – non costituisce il sé. Noi assumiamo un simile atteggiamento, per esempio, in riferimento ad altri, quando una persona che ci ha offeso riconosce in seguito il suo torto, e forse se ne rammarica, così che l'offesa viene dimenticata. Chi perdona ma non dimentica è un cattivo compagno; ciò che si realizza parallelamente al perdono è l'oblio, che libera dal ricordo dell'offesa.

Vi sono molti esempi illustrativi che possono essere portati riguardo al rapporto non ben definito di dati contenuti con un sé, a sostegno della nostra spiegazione di essi come aventi un certo valore al di fuori del sé. Si deve almeno ammettere che è possibile che un dato contenuto divenga sempre meno rilevante per il sé, che a un certo punto ne rimanga estraneo, e non abbia più dunque, per quel sé, il valore che aveva per il sé precedente. Casi estremi sembrano convalidare il punto di vista, in base al quale, una certa parte di tali contenuti può essere completamente tagliata fuori dal sé. Mentre in un certo senso quei contenuti restano pronti a presentarsi in presenza di specifiche condizioni, per il momento sono dissociati, e non superano la soglia della nostra coscienza del sé.

La coscienza del sé, d'altra parte, si organizza in modo preciso intorno all'individuo sociale, e ciò, come abbiamo visto, non avviene semplicemente perché uno si trova in un gruppo sociale, e perché è

influenzato dagli altri e li influenza, ma perché (ed è un argomento che io sono venuto fin qui mettendo in evidenza) la sua stessa esperienza in quanto sé è un'esperienza che egli realizza in base alla sua azione sugli altri. Egli diventa un sé in quanto può assumere l'atteggiamento di un altro e può agire nei propri confronti nel modo in cui gli altri agiscono nei suoi confronti. Poiché la "conversazione di gesti" riesce a diventare parte della condotta nella direzione e nel dominio dell'esperienza, può sorgere un sé. Ciò che costituisce un sé è il processo sociale per cui si influenzano gli altri in un atto sociale e quindi si assume come proprio l'atteggiamento degli altri che è determinato dallo stimolo e per cui si reagirà di volta in volta a questa risposta.

I nostri corpi sono parte del nostro ambiente; ed è possibile per l'individuo avere esperienza e prendere coscienza del proprio corpo e delle sensazioni corporee senza essere conscio e consapevole di se stesso – senza, in altre parole, assumere l'atteggiamento dell'altro nei propri confronti. Secondo la teoria sociale della coscienza, ciò che noi intendiamo per coscienza è quel carattere e quell'aspetto peculiare delle condizioni ambientali dell'esperienza umana individuale che è dovuto alla società umana, una società di altri sé individuali che assumono nei confronti di se stessi l'atteggiamento dell'altro. La concezione fisiologica o teoria della coscienza è di per se stessa inadeguata: ha bisogno di una correzione dal punto di vista socio-fisiologico. L'assumere o il sentire l'atteggiamento dell'altro nei propri confronti è ciò che forma la coscienza del sé, mentre non la formano mere sensazioni organiche delle quali l'individuo è consapevole e delle quali ha esperienza. Fino alla nascita della propria coscienza del sé nel corso del processo dell'esperienza sociale, l'individuo ha esperienza del proprio corpo – dei suoi sentimenti e sensazioni – meramente come una parte immediata del suo ambiente, non in quanto suo proprio, non in termini di coscienza del sé. Prima deve sorgere il sé e la coscienza del sé e allora queste esperienze possono essere identificate con il sé o possono essere fatte proprie dal sé; per poter entrare, per così dire, nel suo patrimonio di esperienza, il sé deve prima svilupparsi all'interno del processo sociale nel quale questo patrimonio è compreso.

Attraverso la coscienza del sé l'organismo individuale si inserisce in un certo senso nel campo delle sue stesse condizioni ambientali; il suo stesso corpo diventa una parte dell'insieme di stimoli ambientali ai quali esso stesso dà una risposta o reagisce. A prescindere dal contesto del processo sociale ai suoi più alti livelli – quelli in cui esso implica la comunicazione consapevole, la consapevole "conversazione di gesti", fra gli organismi individuali in interazione con esso – l'organismo individuale non si pone

come un tutto distinto dal proprio ambiente; esso non diventa nella sua totalità oggetto a se stesso (e perciò non è cosciente del sé); non rappresenta nella sua globalità uno stimolo al quale esso stesso reagisce. Al contrario invece, esso dà una risposta solo a parti o ad oggetti isolati di se stesso che non considera come parti e oggetti di se stesso, ma semplicemente come parti o aspetti del suo ambiente in generale. Solo all'interno del processo sociale ai suoi più alti livelli, solo nei termini delle forme più sviluppate dell'ambiente o situazione sociale, l'organismo individuale nella sua globalità riesce a diventare oggetto a se stesso e quindi cosciente del sé; nel processo sociale ai suoi livelli inferiori, cioè ai livelli di non consapevolezza, e anche nel mero ambiente psico-fisiologico che è logicamente anteriore al processo sociale di esperienza e comportamento, ed è presupposto da esso, l'organismo individuale nella sua globalità non diventa perciò oggetto a se stesso. In un'esperienza o in un comportamento tali da poter essere definiti coscienti del sé, noi agiamo e reagiamo specialmente in riferimento a noi stessi, sebbene anche in riferimento ad altri individui; e l'essere coscienti del sé è essenzialmente divenire oggetti del proprio sé attraverso i rapporti sociali di ciascuno di noi con gli altri individui.

Quando si considera la natura del sé, bisognerebbe mettere in evidenza la posizione centrale del pensiero. La coscienza del sé piuttosto che fornire l'esperienza affettiva e i suoi strumenti motori, fornisce l'elemento centrale e la struttura primaria del sé che è perciò fondamentalmente un fenomeno cosciente piuttosto che un fenomeno emotivo. Il pensiero o il processo intellettuale – l'interiorizzazione e l'interna drammatizzazione da parte dell'individuo della conversazione esterna o dei "gesti significativi", che costituiscono il suo fondamentale modo di interazione con gli altri individui appartenenti alla stessa società – è la prima fase di esperienza nella genesi e nello sviluppo del sé.

Cooley e James, è vero, si sforzano di trovare la base del sé nelle esperienze affettive implicanti una riflessione, nelle esperienze cioè che implicano un sentimento del sé; la teoria, però, in base alla quale la natura del sé va trovata in esperienze di questo genere non spiega l'origine del sé o del sentimento del sé che si suppone caratterizzi tali esperienze.

L'individuo non deve assumere in queste esperienze il modo di atteggiarsi degli altri nei suoi confronti, dal momento che queste esperienze, prese meramente di per sé, non rendono necessario il suo agire in questo modo, e se egli non agisce così non può sviluppare un sé; ed egli in queste esperienze non agirà in quel modo a meno che il suo sé non abbia

avuto origine in altro modo, vale a dire nell modalità che abbiamo descritto. L'essenza del sé, come abbiamo detto, è conoscitiva: essa consiste nella conversazione di gesti interiorizzata che costituisce il pensiero, o nei termini dalla quale il pensiero o la riflessione si sviluppano. Perciò l'origine e i fondamenti del sé, come quelli del pensiero, sono sociali.

## 22. L'“IO” E IL “ME”

Noi abbiamo trattato delle basi sociali del sé e accennato al fatto che il sé non si esaurisce semplicemente nella pura organizzazione degli atteggiamenti sociali. Possiamo ora esplicitamente sollevare la questione riguardante la natura dell'“io” che è cosciente del “me” sociale. Non mi propongo di sollevare il problema metafisico di come una persona possa essere allo stesso tempo “io” e “me”, ma di cercare il significato di questa distinzione dal punto di vista della condotta stessa. In quale momento della condotta l'“io” si presenta in netta contrapposizione al “me”? Se si pensa a quale sia la nostra posizione nella società e ci si sente dotati di certe funzioni e prerogative, queste sono cose definite tutte in rapporto a un “io”: l'“io” però non è un “me” e non può diventare un “me”.

Noi possiamo avere un sé migliore e uno peggiore, ma ciò nuovamente non è l'“io” in quanto contrapposto al “me”, poiché si tratta, in ambedue i casi, di sé. Noi approviamo l'uno e disapproviamo l'altro ma quando sviluppiamo l'uno o l'altro, essi esistono in tale consenso in virtù del consenso del “me”. L'“io” non sale alla ribalta; parliamo a noi stessi ma non ci vediamo. L'“io” reagisce al sé che viene sorgendo, assumendo gli atteggiamenti degli altri. Attraverso l'assunzione di quegli atteggiamenti abbiamo introdotto il “me” e reagiamo nei suoi confronti in quanto “io”.

Il modo più semplice di trattare il problema sarebbe quello di porlo nei termini della memoria. Io parlo a me stesso, ricordo ciò che ho detto e forse anche il contenuto emotivo che accompagnava le mie parole. L'“io” di questo momento è presente nel “me” del momento successivo.

Ma, anche in questo caso non posso sdoppiarmi con tale rapidità da cogliere me stesso. Io divengo un “me” poiché ricordo ciò che ho detto. All'“io” può essere attribuito comunque questo rapporto funzionale. È a causa dell'“io” che noi diciamo di non essere mai completamente consapevoli di ciò che siamo, che ci sorprendiamo attraverso la nostra stessa azione. È in quanto compiamo delle azioni, che siamo consapevoli di

noi stessi. Solo nella memoria avviene che l'“io” sia costantemente presente nell'esperienza.

Direttamente, è possibile risalire solo di poco nella nostra esperienza, perché subito si dipende, quanto al resto delle immagini, dalla memoria. L'“io” così è presente nella memoria come portavoce del sé di un secondo, un minuto o un giorno prima. In quanto elemento dato esso è un “me”, ma è un “me” che era l'“io” del momento precedente.

Se si domanda, allora, in quale parte della propria esperienza si inserisca direttamente l'“io”, la risposta è che esso si inserisce in essa come figura storica. Ciò che si era un secondo fa è l'“io” del “me”. E un altro “me” che deve assumere quel ruolo. Non si può ottenere l'immediata risposta dell'“io” mentre il processo è in corso.<sup>11</sup>

L'“io” è in un certo senso ciò con cui noi ci identifichiamo. Il suo inserirsi nell'esperienza, costituisce uno dei problemi di quasi tutta la nostra esperienza cosciente; l'“io” non si dà direttamente nell'esperienza.

L'“io” è la risposta dell'organismo agli atteggiamenti degli altri<sup>12</sup>; il “me” è l'insieme organizzato di atteggiamenti degli altri che un individuo assume. Gli atteggiamenti degli altri costituiscono il “me” organizzato e allora un individuo reagisce ad esso come un “io”. Vorrei ora esaminare questi concetti più dettagliatamente.

Nella conversazione di gesti non esiste né un “io” né un “me”; l'azione nella sua globalità non è ancora eseguita, ma è nel campo del gestire che avviene la preparazione. Ora, in quanto l'individuo assume in sé gli atteggiamenti degli altri, sorge in lui un gruppo organizzato di risposte. Ed il fatto che l'individuo giunga ad avere una coscienza di sé è dovuto all'abilità di assumere gli atteggiamenti degli altri in quanto essi possono essere organizzati.

L'assunzione di tutti questi insieme organizzati di atteggiamenti gli fa avere il proprio “me”: cioè il sé del quale è consapevole. Egli può gettare la palla a qualche altro giocatore in seguito alla richiesta fattagli da un altro membro della squadra. Quello è il sé che immediatamente esiste per lui nella sua coscienza. Egli ha fatto propri i modi di agire degli altri giocatori, sa ciò che essi vogliono e conosce la conseguenza di ognuna delle sue azioni ed ha assunto la responsabilità della situazione. Ora è la presenza di questi gruppi organizzati di modi di agire che costituisce quel “me” al quale egli, in quanto “io” dà una risposta. Ma quale sarà quella risposta non lo sa lui né nessun altro. Forse farà un'azione brillante o un errore. La risposta a quella situazione come si presenta nella sua esperienza immediata è incerta, ed è da ciò che si costituisce l'“io”.

L'“io” è la sua azione che si contrappone alla situazione sociale all'interno della sua condotta e entra nella sua esperienza solo dopo che egli ha effettuato l'azione. Allora egli ne acquista coscienza. Doveva compiere una determinata azione e l'ha compiuta. Egli ha compiuto il suo dovere e può guardare con orgoglio a come ha lanciato la palla. Il “me” sorge per compiere quel dovere – che è il modo nel quale esso sorge nella sua esperienza. L'individuo aveva in sé tutti gli atteggiamenti degli altri che richiedevano una certa risposta; in ciò consisteva il “me” di quella situazione e la risposta dell'individuo è l'“io”.

Vorrei richiamare l'attenzione particolarmente sul fatto che questa risposta dell'“io” può essere più o meno incerta. Gli atteggiamenti degli altri che uno fa propri in quanto hanno influenza sulla sua stessa condotta, costituiscono il “me” e ciò è qualcosa che esiste, mentre la risposta ad esso non è stata ancora data.

Quando uno si siede per meditare su qualcosa, è in possesso di determinati dati che esistono già. Supponiamo che ciò che deve esaminare e risolvere sia una situazione sociale. Egli vede se stesso dal punto di vista di un individuo oppure di un'altro all'interno del gruppo. Questi individui, tutti collegati l'un l'altro, costituiscono un dato sé. Bene, a questo punto cosa farà? Né lui, né nessun altro lo sa. Egli può inserire la situazione nella sua esperienza, dal momento che può assumere gli atteggiamenti dei diversi individui inclusi in quella situazione. Egli conosce ciò che essi sentono rispetto a quella situazione, avendo assunto in sé i loro modi di atteggiarsi. In realtà egli dice: “Ho fatto certe cose che sembra mi impegnino ad una certa linea di condotta”. Forse, se agisce di conseguenza, si porrà in posizione erronea nei confronti di un altro gruppo. L'“io” in quanto risposta a questa situazione, in contrasto col “me” che è implicato con gli atteggiamenti che egli assume, è incerto. E quando la risposta è data, esso allora si mostra nel campo dell'esperienza in gran parte come un'immagine della memoria.

Il nostro presente certo, in quanto tale, è molto breve. Noi comunque facciamo esperienza degli eventi che passano; parte del processo del corso degli eventi si trova direttamente nella nostra esperienza, e vi restano compresi alcuni del passato e alcuni del futuro. Noi vediamo come passa davanti a noi una palla che cade, e, nell'atto che ci passa davanti, essa resta in parte esposta, e in parte sottratta alla nostra vista. Ci ricordiamo dove era la palla un momento fa e anticipiamo nella mente dove sarà, andando oltre a ciò che ci è dato nella esperienza. Così avviene di noi stessi: stiamo facendo qualcosa, ma il considerare ciò che è stato fatto e ciò che stiamo



facendo comporta che si abbiano delle immagini della memoria. Così l'“io” si presenta veramente dal punto di vista dell'esperienza come una parte di un “me”. Sulla base di questa esperienza però noi distinguiamo l'individuo che sta facendo qualcosa dal “me” che gli presenta il problema. La risposta entra nella sua esperienza solo quando si manifesta un “me”. Se egli dice di sapere ciò che sta per fare, anche in questo caso può sbagliarsi. Egli ha intenzione di fare una certa cosa e qualcosa viene a interferire. L'azione risultante è sempre un po' diversa da quella che egli può prevedere. Ciò è vero anche nel caso in cui l'azione del soggetto sia semplicemente quella di passeggiare. Lo stesso compiersi dei passi da lui previsti, lo colloca in una certa situazione che ha un aspetto leggermente diverso da quello previsto, ed è in un certo senso nuova. Questo movimento nel futuro è, per così dire, il passo dell'ego, dell'“io”. Si tratta di qualcosa che nel “me” non si trova (non è dato).

Si prenda la situazione di uno scienziato che sta risolvendo un problema nel quale vi sono certi dati che richiedono una certa risposta. Alcuni di questi gruppi di dati richiedono che venga applicata una certa legge, mentre altri ne richiedono un'altra. I dati sono lì, davanti a lui, con le loro implicazioni. Egli conosce i vari modi di atteggiarsi di quei dati, che, singolarmente presi, esigono certe risposte da parte sua; ora però essi si trovano in conflitto l'uno con l'altro. Se egli dà una risposta non può darne un'altra. Non è dato né a lui né ad altri di sapere che cosa farà. L'azione del sé è di risposta a questi gruppi di dati fra di loro in conflitto nella forma di un problema, con domande contrastanti che si pongono a lui come scienziato. Egli deve considerare la questione da diversi punti di vista. L'azione dell'“io” è qualcosa la cui natura non possiamo definire in anticipo.

L'“io”, allora, in questo rapporto dell'“io” e del “me”, è qualcosa, per così dire, rispondente a una situazione sociale che si colloca all'interno dell'esperienza dell'individuo. È la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti, nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro. Ora gli atteggiamenti che egli pretende nei loro confronti sono presenti nella sua stessa esperienza, ma la sua risposta ad essi conterrà un elemento nuovo. L'“io” dà un senso di libertà, di iniziativa. È possibile agire in un modo cosciente del sé. Si è consapevoli di noi stessi e di ciò che è la situazione, ma il modo esatto in cui agiremo non entra mai a far parte dell'esperienza se non dopo il compimento dell'azione.

Questo è il motivo fondamentale per cui l'“io” non si presenta

nell'esperienza allo stesso modo del "me". Il "me" rappresenta una determinata organizzazione che la comunità dà ai nostri atteggiamenti e che richiede una risposta; ma la risposta che ha luogo è appunto qualcosa di casuale. Non vi è certezza alcuna riguardo ad essa. Vi è una necessità morale ma non una necessità meccanica per l'azione. Quando essa si realizza, solo allora noi scopriamo cosa è stato fatto. Questa spiegazione ci permette, io penso, di determinare la posizione reciproca dell'"io" e del "me" nella situazione e le ragioni per cui si distinguono nel comportamento. L'"io" e il "me" sono separati nel processo ma si compenetrano nel senso che sono parti di una totalità. Sono separati e nondimeno si compenetrano. La separazione dell'"io" e del "me" non è fittizia. Essi non sono identici poiché, come ho detto, l'"io" è qualcosa che non è mai perfettamente determinabile. Il "me" richiede un certo tipo di "io" in relazione agli obblighi che la condotta stessa determina, ma l'"io" è sempre qualcosa di diverso da ciò che la situazione richiede. Così sussiste sempre la distinzione suddetta fra l'"io" e il "me". L'"io" nello stesso tempo fa nascere il "me" e risponde ad esso. Presi insieme essi costituiscono una personalità quale si presenta nell'esperienza sociale. Il sé è fondamentalmente un processo sociale che si sviluppa in rapporto a questi due momenti distinguibili fra di loro. Se non esistessero questi due momenti, non vi potrebbe essere una responsabilità consapevole e non vi sarebbe nulla di nuovo nell'esperienza.

## 23. GLI ATTEGGIAMENTI SOCIALI E IL MONDO FISICO

Il sé non è tanto una sostanza, quanto un processo caratterizzato dal fatto che la conversazione di gesti viene trasferita all'interno di una forma organica. Questo processo non ha carattere autonomo, ma è semplicemente una fase della complessiva organizzazione sociale di cui l'individuo è parte. L'organizzazione dell'azione sociale è stata assunta nell'organismo e diventa perciò la mente dell'individuo. Essa comprende ancora al suo interno gli atteggiamenti degli altri, a questo punto però organizzati ad alto livello, in modo che essi diventano ciò che noi chiamiamo atteggiamenti sociali, piuttosto che ruoli di individui separati.

Questo processo per cui si pone in rapporto il proprio organismo con gli altri nelle interazioni che si sviluppano, in quanto è trasferito nella condotta dell'individuo con la conversazione dell'"io" e del "me", costituisce il sé.<sup>13</sup> L'importanza di questa trasferimento, nell'ambito della condotta dell'individuo, della conversazione di gesti, risiede nel coordinamento a più

alto livello ottenuto dalla società nel suo complesso e nell'aumentata efficienza dell'individuo come membro del gruppo. È questa la differenza fra il processo che può realizzarsi in un gruppo di topi, di formiche o di api e quello che può realizzarsi in una comunità umana. Il processo sociale con le sue varie implicazioni è realmente assunto all'interno dell'esperienza dell'individuo, in modo che i suoi risultati si realizzano in modo più efficace, poiché in un certo senso sono stati prima sperimentati nello stesso individuo. Egli non solo in queste condizioni svolge meglio il suo ruolo, ma reagisce anche sull'organizzazione della quale è parte integrante.

La natura stessa di queste conversazioni di gesti esige che l'atteggiamento dell'altro si cambi in seguito all'atteggiamento dell'individuo nei confronti dello stimolo che gli viene dall'altro. Nella conversazione di gesti delle forme inferiori, il muoversi avanti e indietro è importante, dal momento in cui l'individuo non solo adatta se stesso all'atteggiamento degli altri, ma a sua volta, muta gli atteggiamenti degli altri. La reazione dell'individuo in questa conversazione di gesti è tale che ad un certo grado essa modifica di continuo il processo sociale stesso. È questa modificazione del processo che è di enorme interesse nell'esperienza dell'individuo. Questi, assume l'atteggiamento dell'altro nei confronti del proprio stimolo e nell'assumere quell'atteggiamento lo trova modificato, così che la sua stessa risposta viene ad essere una risposta diversa e a sua volta porta ad un ulteriore cambiamento.

Gli atteggiamenti fondamentali sono presumibilmente quelli che mutano solo gradualmente, e nessun individuo può riorganizzare l'intera società; un individuo però influenza continuamente la società per mezzo del suo stesso atteggiamento, poiché egli affronta l'atteggiamento del gruppo nei suoi confronti, risponde ad esso e con la sua risposta ne determina la modificazione. Questo è, naturalmente, ciò che veniamo costantemente facendo nella nostra immaginazione, nel nostro pensiero; utilizziamo il nostro atteggiamento per causare una situazione diversa nella comunità della quale siamo parte; ci impegniamo dialetticamente esprimendo il nostro parere, criticando gli atteggiamenti degli altri, approvando o disapprovando. Ma possiamo far ciò solo in quanto possiamo determinare in noi stessi la risposta della comunità; abbiamo delle idee solo se siamo capaci di assumere l'atteggiamento della comunità e quindi di rispondere ad esso.

Nel caso degli animali inferiori, la risposta del singolo alla situazione sociale, il suo gesto come contrapposto alla situazione sociale, è ciò che corrisponde all'idea nell'animale umano. Non è però un'idea. Noi ci

serviamo del gesto vocale per far nascere la risposta in relazione a quella della comunità. Abbiamo allora, nel nostro stesso stimolo, una replica a quella risposta, ed è questa replica che costituisce un'idea. Tu dici «ho l'idea che debba essere fatta una certa cosa». La tua idea è replica alla domanda sociale che ti è stata posta. La domanda sociale, per esempio, consiste nel fatto che tu dovresti pagare delle tasse di un certo tipo. Tu consideri quelle tasse ingiuste. A questo punto la tua replica alla domanda della comunità, nel caso specifico all'esattore delle tasse, in quanto si realizza nella tua esperienza, è un'idea. Nel limite in cui nella tua condotta hai dei simboli che esprimono la tua replica alla domanda, hai un'idea di quale dovrebbe essere la tua tassazione. Si tratta di una situazione che presenta un aspetto ideale nei limiti in cui riesci ad assumere il ruolo dell'esattore delle tasse in contrapposizione al tuo, e a replicare ad esso.

La situazione è diversa in una zuffa di cani, nella quale il primo cane si prepara realmente a spiccare un balzo e un secondo altro cane assume un altro atteggiamento che faccia fallire quel balzo offensivo. La differenza consiste nel fatto che la conversazione di gesti è una parte dell'effettiva zuffa in corso, mentre nell'altro caso tu assumi in anticipo l'atteggiamento delle autorità che sovrintendono alle imposte, e quindi formuli la tua risposta in relazione ad esso. Quando nella tua esperienza si verifica ciò, si può dire che tu hai delle idee.

Una persona ti minaccia e tu lo metti immediatamente a terra con un pugno. Nella situazione, non vi è stata alcuna valutazione ideale. Se conti fino a 10 e prendi in considerazione il significato della minaccia, sei sulla via di avere un'idea, stai portando la situazione in un campo razionale. È questo che, come abbiamo visto, costituisce ciò che noi definiamo mente. Assumiamo l'atteggiamento della comunità e rispondiamo ad esso in questa conversazione di gesti. I gesti, in questo caso, sono gesti vocali. Essi sono simboli significativi e quando diciamo simbolo non indichiamo nulla che si trovi all'esterno del campo della condotta. Un simbolo non è altro che uno stimolo a cui è data una risposta in anticipo. Questo è tutto ciò che intendiamo per simbolo. Vi è la parola e il pugno. Il pugno è l'antecedente storico della parola, ma se la parola ha il significato di un'offesa, la reazione è implicata dalla parola, è qualcosa che inerisce allo stimolo stesso. Questa è tutto quello che è compreso nel significato di simbolo. Ora, se quella risposta può essere data nei termini di un atteggiamento utilizzato per un ulteriore controllo dell'azione, allora il rapporto di quello stimolo con questo atteggiamento è ciò che noi intendiamo con simbolo significativo.

Il nostro pensiero che vive e si sviluppa, come affermiamo, dentro di noi, è un gioco di simboli nel senso più alto. Attraverso i gesti, le risposte sono sollecitate nei nostri atteggiamenti e non appena sollecitate esse evocano, di volta in volta, altri atteggiamenti. Quel che era il significato ora diviene un simbolo, che ha un altro significato. Il significato è diventato esso stesso uno stimolo ad altre risposte. Nella lotta tra cani l'atteggiamento dell'uno ha il significato di cambiare l'atteggiamento dell'altro cane, ma tale cambiamento acquista valore di simbolo (anche se non di linguaggio o simbolo significativo) per il primo cane che pure, a sua volta, muta atteggiamento. Quello che era un significato ora diviene uno stimolo. La conversazione procede continuamente e quel che era risposta diviene nel campo del gesto uno stimolo, e la risposta a quello stimolo è il significato. Le risposte sono significanti in quanto esse si trovano all'interno di quella conversazione di gesti. Il nostro pensiero è appunto questo continuo cambiamento di situazione, determinato dalla nostra capacità di assumere quella nella nostra azione; di cambiare tale situazione così che essa richieda un diverso atteggiamento da parte nostra e di svilupparla fino al punto in cui l'atto sociale possa dirsi completato.

Il “me” e l’“io” si manifestano nel processo del pensiero e indicano il compromesso da cui esso è caratterizzato. Non ci sarebbe un “io”, nel senso in cui noi usiamo questo termine se non ci fosse un “me”; non ci sarebbe un “me” senza una risposta come “io”. Questi due elementi, così come essi si presentano nella nostra esperienza, costituiscono la personalità. Noi siamo individui nati in una certa nazione, situati geograficamente in un certo luogo, con rapporti familiari e politici di questo e di quel tipo. Tutto ciò rappresenta una certa situazione, che costituisce il “me”; ma necessariamente implica anche un'azione continua dell'organismo nei confronti del “me”, nell'ambito del processo all'interno del quale si situa. Il sé non è qualcosa che in primo luogo esiste e poi entra in relazione con gli altri, ma è, per così dire, un mulinello nella corrente sociale e perciò sempre una parte della corrente. È un processo nel quale l'individuo continuamente adatta in anticipo se stesso alla situazione alla quale egli inerisce e alla quale reagisce. Così che “io” e il “me”, questo pensiero, questo consapevole adattamento, divengono dunque una parte del complessivo processo sociale e rendono possibile una società molto più felicemente organizzata.

L’“io” e il “me” appartengono alla conversazione di gesti. Se vi fossero semplicemente “una parola e un pugno”, se si rispondesse ad una situazione sociale immediatamente senza riflettere, non vi sarebbe assolutamente personalità, nel senso di cui sopra, più di quanto ve ne sia

nella natura del cane o del cavallo.

Noi, naturalmente, tendiamo ad attribuire una personalità ai nostri animali domestici, ma quando andiamo a guardare a fondo nelle loro condizioni vediamo che non è possibile considerare realizzabile, nei loro confronti, l'assunzione del processo sociale nella condotta dell'individuo. Essi non possiedono il meccanismo necessario a tal fine – il linguaggio. Così, noi affermiamo che essi non hanno personalità; non sono responsabili della situazione sociale in cui si trovano. L'individuo umano, d'altro lato, identifica se stesso con quella situazione sociale. Egli risponde ad essa, e sebbene la sua risposta possa essere in chiave di critica come pure di adesione, essa implica un'accettazione della responsabilità che la situazione comporta. Una tale accettazione non esiste nel caso degli animali inferiori. Noi attribuiamo una personalità agli animali, ma essa non appartiene a loro; e in definitiva ci rendiamo conto che quegli animali non hanno diritti. Noi siamo liberi di troncare la loro vita; non si commette un'ingiustizia quando si toglie la vita ad un animale. Questo non perde nulla perché per l'animale il futuro non esiste, non ha nella sua esperienza il "me" che sia in un certo senso sotto il suo controllo attraverso la risposta dell'"io", in modo che il futuro possa esistere per esso.

L'animale non ha un passato cosciente dal momento che nel suo caso non c'è un sé del genere che abbiamo descritto, un sé che si possa estendere nel passato attraverso i ricordi. Nell'esperienza degli animali inferiori vi sono presumibilmente delle immagini ma non idee o ricordi nel senso richiesto.<sup>14</sup>

Essi non hanno la personalità che prende in considerazione il passato o il futuro. Essi non hanno quel futuro e quel passato che, per così dire, danno ad essi in quanto tali ogni diritto. Purtroppo l'atteggiamento comune è quello di riconoscere loro una personalità come la nostra. Noi parliamo ad essi e nel far così ci comportiamo come se essi avessero un tipo di mondo interiore simile al nostro.

Un'attribuzione del genere si verifica nell'atteggiamento originario che assumiamo nei confronti degli oggetti fisici inanimati che ci circondano. Noi assumiamo nei confronti di essi l'atteggiamento di esseri sociali. Ciò è però particolarmente vero per coloro che chiamiamo poeti della natura. La caratteristica di un poeta è un rapporto sociale con le cose che lo circondano, fatto che si presenta in Wordsworth, forse, con la massima vivezza. I *Tines on Tintern Abbey* rivelano mi pare, la posizione sociale tipica di Wordsworth, prima nella sua fanciullezza, poi nel corso della sua vita. Secondo lui, il rapporto fra uomo e natura rappresenta essenzialmente

un rapporto di amore, una relazione sociale. Questo atteggiamento sociale dell'individuo nei confronti del mondo fisico è lo stesso atteggiamento che si ha nei confronti degli altri oggetti; è un atteggiamento sociale. L'uomo dà un calcio alla sedia nella quale inciampa e prova un sentimento per un oggetto con il quale si trova in rapporto nel lavoro o nel gioco. La reazione originaria dei bambini nei confronti delle cose che li circondano ha carattere sociale. Vi è un chiaro fondamento per la particolare risposta che noi diamo a fatti di poca importanza, dal momento che vi è qualcosa che sollecita una risposta consentanea per ogni piccolo fatto; questo fatto determina una risposta per le cose fisiche allo stesso modo che per gli animali.

L'oggetto fisico è un'astrazione che noi ci costruiamo in base alla risposta sociale che diamo alla natura. Noi parliamo alla natura, ci rivolgiamo alle nubi, al mare, all'albero e agli oggetti che ci circondano. In seguito, compiamo un'astrazione da quel tipo di risposta a causa di ciò che veniamo a conoscere di tali oggetti.<sup>15</sup> La risposta originaria è comunque sociale; nel momento in cui trasportiamo un processo di pensiero nella natura rendiamo la natura razionale. Essa agisce come ci si aspetta che agisca. Noi assumiamo l'atteggiamento delle cose fisiche che ci circondano, e quando ci poniamo in una posizione diversa, la natura risponde in un modo diverso.

Organo essenziale per la conoscenza delle cose fisiche è la mano, facendosi distinzione tra cosa fisica e ciò che chiamo compimento dell'atto. Se noi prendessimo il cibo come fanno i cani, con lo stesso organo con cui lo masticano, non avremmo alcuna base per compiere una distinzione tra il cibo come cosa fisica e il reale compimento dell'atto, la consumazione del cibo. Potremmo arrivarci e afferrarlo con i denti e l'atto di afferrarlo sarebbe lo stesso di mangiarlo. Ma, nel caso dell'animale umano, tra la consumazione dell'oggetto e l'atto del portarlo alla bocca è interposta la mano. In questo caso noi maneggiamo una sostanza fisica. Una tale sostanza si presenta fra l'inizio dell'azione e il suo compimento finale. In questo senso si tratta di un universale. Quando parliamo di una cosa abbiamo in mente una cosa fisica, qualche cosa che possiamo toccare. Vi sono naturalmente "cose" che noi non possiamo toccare, come il diritto di proprietà e le immaginazioni di un poeta; ma, di solito, quando parliamo di cose che ci circondano, ci riferiamo a cose fisiche. Le caratteristiche tipiche di queste cose sono determinate in primo luogo dalla mano. Il contatto costituisce ciò che noi chiamiamo la sostanza di una cosa di questo genere. Essa ha naturalmente un colore e un odore ma noi pensiamo a queste caratteristiche come inerenti a ciò che possiamo maneggiare, cioè alla cosa

fisica. Una tale cosa è di grandissima importanza nello sviluppo dell'intelligenza umana. È universale nel senso che è una cosa fisica, sia che la sua consumazione consista nell'atto di mangiare un cibo o di ascoltare un concerto. Vi è un intero complesso di cose fisiche che si presentano fra l'inizio di un'azione e il suo compimento, esse sono però universali nel senso che appartengono all'esperienza di tutti noi. La consumazione di un concerto ha carattere molto diverso per ciascuno di noi, ma le cose fisiche, delle quali ci occupiamo, sono comuni, e sono in questo senso universali. I piaceri effettivi possono assumere forme che rappresentano un'esperienza accessibile solo a singoli individui, ma ciò che la mano tocca è qualcosa di universale. Noi isoliamo una particolare località alla quale ogni persona può giungere. Abbiamo una serie di mezzi di cui ciascuna persona può servirsi. Noi abbiamo un certo sistema di pesi e misure attraverso i quali possiamo definire queste cose fisiche. In questo senso la cosa fisica giunge a rendere possibile una caratteristica comune, all'interno della quale i sé possono agire.<sup>16</sup>

Un ingegnere che costruisce un ponte parla alla natura nello stesso modo in cui noi parliamo a un ingegnere. Vi sono pressioni e forze che egli affronta e la natura reagisce con delle risposte che devono essere affrontate in un altro modo. Egli nel suo pensiero assume il modo di agire delle cose fisiche. Parla alla natura e la natura replica a lui. La natura è intelligente nel senso che vi sono certe risposte della natura nei confronti della nostra azione, che possiamo avere presenti e a cui possiamo replicare e che a loro volta si modificano in seguito alla nostra replica. Si tratta di un mutamento al quale noi perciò possiamo dare una risposta e alla fine possiamo arrivare a cooperare con la natura.

Di questo genere è lo sviluppo della scienza moderna da ciò che chiamiamo magia.

Magia è questa stessa risposta con l'ulteriore assunto che le cose fisiche pensino e agiscano come noi. Tale assunto persiste nell'atteggiamento che teniamo nei confronti di un oggetto che "porta male", o del "portafortuna" in cui confidiamo. Noi tutti ci portiamo dietro, in qualche misura, questo modo di pensare "magico". Ci guardiamo da certe cose perché abbiamo la sensazione che siano in qualche modo pericolose, e tutti teniamo in un certo rispetto alcuni auspici ai quali dedichiamo una qualche attenzione.

Continuiamo ad attribuire certe risposte sociali alla natura che ci circonda anche se non permettiamo che ciò ci influenzi in decisioni importanti. Questi sono atteggiamenti che forse normalmente dissimuliamo ma che ci si rivelano in numerose situazioni. Poiché siamo razionali,



ragioniamo e pensiamo, noi assumiamo un atteggiamento sociale nei confronti del mondo che ci circonda, in modo critico nel caso della scienza, in modo acritico nel caso della magia.

## 24. LA MENTE COME IMPOSTAZIONE INDIVIDUALE DEL PROCESSO SOCIALE

Ho presentato il sé e la Mente nei termini di un processo sociale, come aspetti risultanti dall'assunzione della conversazione di gesti nella condotta dell'organismo individuale, così che l'organismo individuale assume, nella forma dei suoi gesti, gli atteggiamenti organizzati degli altri, atteggiamenti sollecitati dal suo proprio atteggiamento e, reagendo a quella risposta, provoca altri atteggiamenti organizzati negli altri all'interno della comunità alla quale l'individuo stesso appartiene. Questo processo può essere caratterizzato in un certo senso nei termini dell'"io" e del "me", il "me" essendo costituito da quel gruppo di atteggiamenti organizzati al quale l'individuo risponde come "io".

Ciò che io voglio particolarmente sottolineare è la preesistenza temporale e logica del processo sociale nei confronti dell'individuo cosciente di sé che si sviluppa in esso.<sup>17</sup> La conversazione di gesti è una parte del processo sociale che si svolge. Non è qualcosa che l'individuo isolato rende possibile. Ciò che lo sviluppo del linguaggio e in special modo il simbolo significativo ha reso possibile è proprio l'assunzione di questa situazione sociale esterna nella condotta dell'individuo stesso. Da ciò, consegue l'enorme sviluppo che è proprio della società umana, la possibilità di prevedere ciò che sta per realizzarsi nella risposta degli altri individui e un adattamento preliminare a tale risposta, da parte dell'individuo. Questi fatti, di volta in volta, producono una diversa situazione sociale che viene di nuovo riflessa in ciò che ho definito il "me", in modo che l'individuo stesso assume un atteggiamento diverso.

Consideriamo un uomo politico o uno statista che sta portando a termine un certo progetto nel quale egli ha presente in sé l'atteggiamento della comunità. Egli sa come la comunità reagisce al suo progetto, e reagisce a questa espressione della comunità in base alla propria esperienza – egli la condivide. Egli manifesta una serie di atteggiamenti organizzati che sono quelli della comunità. Il suo contributo personale, l'"io" in questo caso, è un progetto di organizzazione, un progetto che egli propone alla comunità così come si riflette in lui stesso. Egli cambia se stesso, naturalmente, per il fatto che propone questo progetto alla comunità e lo fa diventare un

problema politico. Una nuova situazione sociale si realizza così come risultato del progetto che egli presenta. La procedura nel suo complesso prende posto nella sua esperienza personale come pure nell'esperienza generale della comunità. Egli avrà successo in rapporto al grado in cui il "me" finale riflette l'atteggiamento di tutti i membri della comunità. Quel che pongo in rilievo è, che ciò che accade non vive semplicemente nella sua mente, ma piuttosto che la sua mente è l'espressione, nella sua condotta, di questa situazione sociale, di questo processo di grande cooperazione sociale che si svolge.

Voglio evitare l'implicazione che l'individuo assuma qualcosa di oggettivo e lo soggettivizzi. Vi è un processo effettivo di vita comune da parte di tutti i membri della comunità che si realizza attraverso i gesti. I gesti rappresentano certi momenti delle attività cooperative che con la loro mediazione favoriscono l'intero processo. Ora, tutto ciò che avviene al momento in cui la mente si manifesta, consiste nel fatto che questo processo viene trasferito in qualche grado nell'ambito della condotta dell'individuo singolo. Vi è un certo simbolo, come quello che il vigile usa quando dirige il traffico. Si tratta di qualcosa che esiste oggettivamente, e non diventa soggettivo quando l'ingegnere, che è incaricato dalla città di studiare la regolamentazione del traffico, assume in sé lo stesso atteggiamento del vigile nei confronti del traffico e anche quello dei guidatori di automobili. Noi intendiamo dire che egli ha in sé l'organizzazione psichica del guidatore: sa che il segnale di stop significa rallentare, schiacciare il pedale del freno. Vi è un determinato gruppo di parti del suo organismo esercitate in modo tale che in certe circostanze egli ferma la macchina. L'alzarsi della mano del vigile è il gesto che fa iniziare le diverse azioni per mezzo delle quali la macchina viene fatta fermare. Queste diverse azioni si trovano presenti nell'organizzazione stessa del tecnico; egli può assumere l'atteggiamento sia del vigile, sia del guidatore. Solo in questo senso è stato reso soggettivo il processo sociale. Se l'esperto agisse nella circostanza alla maniera in cui potrebbe agire un bambino, si avrebbe una semplice attività di gioco; ma se la sua attività è volta al fine di ottenere un'effettiva regolamentazione del traffico, allora vi è l'azione di ciò che definiamo mente. La "mente" non è altro che l'assunzione di questo processo esterno nella condotta dell'individuo in modo tale da poter affrontare i problemi che si presentano.

Questa speciale organizzazione si sviluppa da un processo sociale che è il suo antecedente logico. Una comunità all'interno della quale l'organismo agisce in un modo cooperativo tale che l'azione di uno è di stimolo alla risposta dell'altro, e così via, è l'antecedente del tipo speciale di

organizzazione che noi definiamo una mente o un sé.

Si prenda il semplice rapporto familiare caratterizzato dalla presenza del maschio, della femmina e del bambino che deve essere allevato. Vi è qui un processo che può svilupparsi solo attraverso interazioni all'interno di questo gruppo. Non si può dire che gli individui vengano prima e la comunità poi, giacché gli individui sorgono nel corso del processo medesimo, proprio come il corpo umano o qualsiasi organismo è l'elemento in cui le singole cellule sorgono. Deve esistere un processo vitale in sviluppo perché si abbiano cellule differenziate; similmente deve esistere un processo sociale in sviluppo perché possano esistere individui. È vero per la società come per una situazione fisiologica che non potrebbe esistere l'individuo se non vi fosse il processo del quale egli è una parte.

Dato un tale processo sociale, si rende possibile l'intelligenza umana nel momento in cui questo processo sociale, nei termini della conversazione di gesti, viene assunto all'interno della condotta dell'individuo, e allora sorge naturalmente un diverso tipo di individuo nei limiti delle risposte ora possibili.

Potrebbe, senza contraddizione, esistere un individuo che svolgesse semplicemente un'attività di gioco come fa il bambino, senza entrare in un gioco sociale organizzato; l'individuo umano però è reso possibile dall'esistenza di un processo sociale nel quale esso può adempiere responsabilmente a una funzione.

Gli atteggiamenti sono parti della reazione sociale; i suoni emessi con la bocca non continuerebbero ad avere il valore di gesti vocali se non facessero nascere certe risposte negli altri; l'atteggiamento stesso potrebbe esistere come tale solamente in questa azione reciproca di gesti.

La mente è semplicemente l'azione reciproca di questi gesti nella forma di simboli significativi. Dobbiamo ricordare che il gesto esiste solo in relazione alla risposta, all'atteggiamento. Non ci sarebbero parole se non ci fossero questi gesti. Il linguaggio non sarebbe mai sorto come un insieme di semplici termini arbitrari che fossero corrispondenti a certi stimoli. Le parole sono sorte da una correlazione sociale. Uno dei racconti di Gulliver parlava di una comunità dove era stata inventata una macchina, nella quale le lettere dell'alfabeto potevano essere meccanicamente disposte in un numero infinito di combinazioni; poi i membri della comunità si riunivano per vedere come le lettere erano disposte dopo ogni rotazione della macchina, convinti che esse potessero venir fuori nella forma di un'"Iliade", di una delle commedie di Shakespeare o di qualche altra grande opera. L'assunto di ciò sarebbe che i simboli sono completamente

indipendenti da quello che noi indichiamo come il loro significato. L'assunto è infondato: non possono esistere simboli se non esistono risposte. Non si chiamerebbe aiuto se non vi fosse un'inclinazione a rispondere al grido d'angoscia. Sono questi simboli significativi, nel senso di un sottogruppo di stimoli sociali che danno inizio a una risposta in cooperazione, che portano alla costituzione della nostra "mente", ammesso che non solo il simbolo ma anche le risposte facciano parte della nostra natura.

Ciò che l'essere umano è riuscito a fare è di organizzare la risposta ad un certo simbolo che è parte dell'azione sociale, di modo che egli viene ad assumere l'atteggiamento dell'altra persona che coopera con lui. È ciò che gli dà una mente.

Il capogregge è quel membro del gruppo più sensibile degli altri all'odore e al rumore. All'avvicinarsi del pericolo esso parte di corsa prima degli altri che poi lo seguono a causa di una tendenza di gruppo a correre insieme. Vi è uno stimolo sociale, un gesto se si preferisce, al quale le altre forme rispondono. Il primo membro giunge a sentire l'odore per primo e comincia a correre e ciò costituisce uno stimolo per gli altri a fare altrettanto. Tutto ciò è estrinseco, nessun processo mentale vi è implicato. Il capo-gregge non si considera un individuo che deve dare un segnale; a un certo momento si mette semplicemente a correre e in questo modo fa sì che gli altri inizino a correre. Ma, se è dotato di mente, l'animale che dà il segnale assume anche l'atteggiamento degli altri che rispondono ad esso. Sa che significato ha il suo segnale. Un uomo che gridasse "al fuoco" sarebbe in grado di sollecitare in se stesso la reazione che provoca nell'altro. Intanto, in quanto l'uomo può assumere l'atteggiamento dell'altro – il suo atteggiamento di risposta al fuoco, il suo senso di terrore – quella risposta al suo grido stesso è qualcosa che rende la sua condotta un fatto mentale, in contrapposizione alla risposta degli altri.<sup>18</sup>

Il solo fatto che avviene in questo caso è che ciò che si è verificato in modo esteriore nel gregge è stato assunto all'interno della condotta dell'uomo. Vi è il medesimo segnale e la medesima inclinazione a rispondere, ma l'uomo può non solo dare il segnale ma anche far sorgere in se stesso l'atteggiamento proprio della fuga terrorizzata, e attraverso tale atto può ritornare sulla propria tendenza, e frenarla. Egli è in grado di reagire su se stesso nel momento in cui assume l'atteggiamento organizzato tipico dell'intero gruppo quando tenta di sfuggire il pericolo. Di soggettivo, in questo, non vi è nulla di più del fatto che la risposta al suo stesso stimolo può essere trovata nella sua condotta, e del fatto che egli può servirsi della

“conversazione di gesti” che ha luogo per determinare la propria condotta. Se agisce in questo modo, egli può attuare un controllo razionale e rendere così possibile una società organizzata ad un livello molto più elevato che non se facesse altrimenti. Il processo è tale che non si serve di un uomo dotato di una coscienza dove in precedenza non vi era coscienza alcuna, ma piuttosto di un individuo che trasferisce nell’ambito della propria condotta l’intero processo sociale.

Questa capacità, naturalmente, dipende innanzitutto dal fatto che il simbolo è tale che ad esso l’individuo può rispondere; e, per quanto sappiamo, il “gesto vocale” è stata la condizione per lo sviluppo di questo tipo di simbolo. Non saprei dire se esso si possa sviluppare senza il “gesto vocale”.

Voglio essere certo che sia chiaro che il contenuto della mente è solo uno sviluppo e un prodotto dell’interazione sociale. Si tratta di uno sviluppo di enorme importanza, che porta alle complessità e alle complicazioni della società, descrivere le quali va oltre le nostre possibilità, ma, all’origine, esso non è nulla di più dell’assunzione dell’atteggiamento dell’altro.

Nei limiti in cui l’animale è in grado di assumere l’atteggiamento dell’altro e di servirsi di quell’atteggiamento per il controllo della propria condotta abbiamo ciò che si definisce come “mente”; e questo è il solo apparato implicato nella comparsa della mente.

Non conosco altri modi in cui l’intelligenza o la mente potrebbero sorgere o essere sorte se non attraverso l’interiorizzazione da parte dell’individuo dei processi sociali dell’esperienza e del comportamento, cioè attraverso quell’interiorizzazione della “conversazione di gesti significativi”, resa possibile dall’assunzione da parte dell’individuo degli atteggiamenti degli altri individui nei suoi confronti e nei confronti di ciò che si sta pensando. E se la mente o il pensiero sono sorti in questo modo, allora non potrebbe esistere, né potrebbe essere esistita, alcuna mente o pensiero senza linguaggio; e i primi stadi dello sviluppo del linguaggio devono essere stati anteriori allo sviluppo della mente o del pensiero.

## 25. L’“IO” E IL “ME” COME MOMENTI DEL SÉ<sup>19</sup>

Veniamo ora alla posizione del sé autocosciente, o “mente”, della comunità. Questo sé trova la sua espressione nell’affermazione di sé o nella sua dedizione alla causa della comunità. Il sé si presenta come un nuovo

tipo di individuo nel complesso sociale. Vi è un nuovo complesso sociale a causa della comparsa del tipo di mente individuale che ho descritto e a causa del sé che si afferma o si identifica con la comunità. Il sé è il momento decisivo dello sviluppo, poiché dipende dalla possibilità dell'assunzione di questo atteggiamento sociale nelle risposte dell'intera comunità, che una tale società può sorgere. Il mutamento che si verifica a causa di questa assunzione della "conversazione di gesti" all'interno della condotta dell'individuo, è un mutamento che si realizza nell'esperienza di ciascuno degli individui che compongono la società.

Questi, naturalmente, non sono gli unici mutamenti che si verificano nella comunità. Nel modo di parlare si verificano alcuni mutamenti dei quali nessuno è completamente cosciente. È necessaria la ricerca scientifica per scoprire che tali mutamenti si sono verificati. Ciò è vero anche per altri campi dell'organizzazione umana. In essi si verificano dei mutamenti che diciamo inconsapevoli, come è spiegato nello studio del mito che Wundt ha presentato nella sua "Völkerpsychologie". Il mito ci dà una spiegazione del modo in cui l'organizzazione si è realizzata pur senza una direzione cosciente – e questo tipo di mutamento continua da sempre. Si prenda l'atteggiamento di una persona nei confronti di una nuova moda. All'inizio può essere di avversione. Dopo un po' il soggetto arriva al punto di pensare se stesso nell'ambito della moda cambiata, osservando i vestiti in una vetrina e immaginandosi in essi. Il mutamento si è verificato in lui senza che ne fosse cosciente. Esiste, allora, un processo attraverso cui l'individuo, in interazione con gli altri, inevitabilmente diventa come gli altri nel fare la stessa cosa, senza che questo processo si riveli al livello di ciò che noi chiamiamo coscienza. Noi diventiamo coscienti di tale processo quando riusciamo ad assumere in un modo preciso l'atteggiamento degli altri, e questa situazione va distinta dalla precedente. Può darsi uno dica che non gli interessa vestirsi secondo una certa moda, che preferisce differenziarsi; in tal modo assume nella sua condotta l'atteggiamento degli altri nei suoi confronti. Quando una formica proveniente da un nido diverso si introduce nel nido di altre forme, queste le si buttano sopra e la fanno a pezzi. Nella comunità umana questo atteggiamento può essere quello singolo, che rifiuta di sottomettersi e di assumere quell'atteggiamento comune. Il caso della formica è una faccenda del tutto estrinseca ma per l'individuo umano si tratta o di assumere gli atteggiamenti degli altri e di adattare il proprio sé nel processo di sviluppo della propria autocoscienza, che gli fa assumere o un atteggiamento di differenziazione e di autonomia, o un atteggiamento di acquiescenza alle direttive comunitarie. Egli è divenuto, allora, un sé ben determinato. Nel caso di affermazione del sé

sussiste una situazione del tutto diversa da quella del membro della muta che giunge a dominare su di essa, e può assalirne selvaggiamente gli altri membri. In quel caso diciamo che un certo individuo si comporta istintivamente in una certa situazione. Nella società umana si riscontra un individuo che non solo assume il proprio atteggiamento, ma assume in un certo senso l'atteggiamento dei suoi sudditi; in quanto comanda egli sa cosa esigere. Quando si verifica un caso del genere, nell'esperienza dell'individuo si manifesta una risposta diversa, con una serie diversa di conseguenze emozionali, da quella del capo-muta. Nel secondo caso vi è semplice collera o ostilità, e nell'altro vi è l'esperienza del sé che afferma consciamente se stesso di contro agli altri sé, con un senso di autorità e di comando. In genere, quando la reazione della comunità è stata fatta propria dall'individuo, si forma nell'esperienza un nuovo valore e una nuova categoria di risposta.

Abbiamo trattato il sé dal punto di vista dell'“io” e del “me”, rappresentando il “me” con quel gruppo di atteggiamenti che rispecchiano gli altri nella comunità, specialmente quel gruppo organizzato di risposte che abbiamo particolareggiatamente esaminato trattando da un lato il “gioco”, dall'altro le istituzioni sociali. In queste situazioni vi è un certo gruppo organizzato di atteggiamenti che rispondono a qualsiasi atto sociale compiuto da parte dell'organismo individuale. In qualunque processo cooperativo, come la famiglia, l'individuo sollecita una risposta dagli altri membri del gruppo. Ora, entro i limiti in cui quelle risposte possono essere sollecitate nell'individuo, così che egli possa rispondere ad esse, noi abbiamo entrambi quei contenuti che concorrono a formare il sé, “l'altro” e l'“io”. La differenza si manifesta, nella nostra esperienza, in ciò che chiamiamo il riconoscimento degli altri e il riconoscimento di noi stessi negli altri. Non possiamo capire noi stessi se non in quanto riconosciamo l'altro nel suo rapporto con noi. È in quanto assume l'atteggiamento dell'altro che l'individuo è in grado di capire se stesso come un sé. Ci stiamo riferendo, naturalmente, ad una situazione sociale distinta dalle semplici risposte organiche come i riflessi dell'organismo, di alcune delle quali abbiamo già trattato, come nel caso di una persona che adatta inconsciamente se stessa agli individui che la circondano. In un'esperienza di questo tipo non vi è coscienza del sé. Si perviene alla coscienza del sé solo quando si assume, o ci si trova stimolati ad assumere, l'atteggiamento dell'altro. Allora si è in posizione di reagire entro se stessi a quell'atteggiamento dell'altro. Supponiamo di trovarci in una certa situazione economica. È quando noi assumiamo l'atteggiamento dell'altro che ci fa un'offerta, che possiamo esprimerci accettando o declinando tale

offerta. È una risposta del sé diversa da un'offerta chiaramente automatica quella che può aver luogo senza coscienza del sé. Un bambino ci caccia in mano un foglietto pubblicitario e noi lo prendiamo senza una coscienza precisa di lui o di noi stessi. Il nostro pensiero può essere altrove, ma il processo tuttavia continua. La stessa cosa è vera, naturalmente, nella cura dell'infanzia. I fanno esperienza del mondo che li circonda, si adattano ad esso in un modo immediato, senza che sia presente nella loro esperienza un sé.

Il sé, quando si manifesta, implica sempre un'esperienza di un altro; non potrebbe esistere un'esperienza di un sé semplicemente fornita da se stesso. La pianta o l'animale inferiore reagiscono al proprio ambiente, ma non c'è esperienza di un sé.

Quando un sé appare nell'esperienza, appare in contrapposizione all'altro e noi abbiamo delineata la condizione in cui tale altro appare nell'esperienza dell'animale umano, vale a dire la presenza di quella specie di stimolazione nell'attività cooperativa che risveglia nel singolo, la stessa risposta che risveglia nell'altro. Quando la risposta dell'altro diviene una parte essenziale dell'esperienza o condotta dell'individuo; quando l'assunzione dell'atteggiamento dell'altro diviene una parte essenziale nel suo comportamento – allora l'individuo si manifesta nella propria esperienza come sé; e finché ciò non accade egli non si manifesta come sé.

Una società razionale non è, naturalmente, limitata ad un gruppo specifico di individui. Qualsiasi persona razionale può divenirne membro. L'atteggiamento della comunità verso la nostra risposta è trasferito nella nostra esperienza nei termini del significato di ciò che stiamo facendo. Questo accade, in più ampi limiti, nel discorso universale, nella risposta che il mondo razionale dà alla nostra osservazione. Il significato è tanto universale quanto la comunità; esso è necessariamente implicato nel carattere razionale di quella comunità; è la risposta che il mondo, costruito da esseri razionali, dà inevitabilmente alla nostra presa di coscienza. Acquisiamo insieme, nell'esperienza, l'oggetto e noi stessi nei termini di questo processo; l'altro appare nella nostra esperienza in quanto assumiamo questo atteggiamento organizzato e generalizzato.

Se un tale incontra per la strada una persona che non riesce a riconoscere, la reazione del primo soggetto verso di sé è quella stessa che avrebbe verso qualsiasi altro membro della stessa comunità. Egli è l'altro, l'altro organizzato, generalizzato, se preferite. Uno assume il proprio atteggiamento in contrapposizione con il proprio sé. Se egli volta in una certa direzione, è per andare in un'altra direzione. Uno ha la sua risposta



come atteggiamento dentro di sé. È il fatto di avere quell'atteggiamento dentro se stesso che rende possibile all'uno di essere un sé. Fatto che implica qualcosa che va al di là del voltare semplicemente a destra, come sosteniamo, istintivamente, senza coscienza del sé. Per avere coscienza del sé uno deve avere nel suo proprio organismo l'atteggiamento dell'altro a controllo della cosa che sta per fare. Ciò che appare nell'esperienza immediata del proprio sé nell'assumere quell'atteggiamento è ciò che noi definiamo come il "me". Il sé che può affermare se stesso nella comunità è quel sé che è riconosciuto nella comunità in quanto esso riconosce gli altri. Questa è la fase del sé a cui ho fatto riferimento come a quella del "me".

Contrapposto al "me" è l'"io". L'individuo non ha soltanto diritti, ma ha dei doveri; egli non è solo un cittadino, un membro della comunità, ma è uno che reagisce a questa comunità e nella sua reazione ad essa, come abbiamo visto nella "conversazione di gesti", la modifica. L'"io" è la risposta dell'individuo all'atteggiamento della comunità come questo si manifesta nella sua propria esperienza. La sua risposta a quell'atteggiamento organizzato di volta in volta ne determina il cambiamento. Come abbiamo posto in rilievo, questo è un cambiamento che non si manifesta nell'esperienza del soggetto fin che non ha luogo. L'"io" appare nella nostra esperienza con la memoria. È solo dopo aver agito che noi conosciamo ciò che abbiamo fatto; solo dopo aver parlato sappiamo ciò che abbiamo detto. L'adattamento a quel mondo organizzato, che è presente nella nostra natura, è ciò che rappresenta il "me" ed esiste costantemente. Ma se la risposta ad esso è una risposta del tipo di quelle della "conversazione di gesti", se tale risposta crea una situazione sotto certi aspetti nuova, se uno avanza il proprio punto di vista sulla questione, si afferma in contrapposizione agli altri e insiste perché essi assumano un diverso atteggiamento nei confronti di lui stesso, allora accade qualcosa di importante che in precedenza non è presente nell'esperienza.

Le condizioni generali in cui si sta per agire possono anche essere presenti nella propria esperienza ma si ignora, appunto, in che modo si sta per rispondere, così come lo scienziato ignora l'ipotesi particolare che svilupperà dall'esame di un problema. Si manifestano certe evenienze che sono contrarie alla teoria che era stata formulata. Come possono essere spiegate? Prendiamo la scoperta che un grammo di radio potrebbe mantenere in ebollizione una pentola d'acqua e apparentemente non condurre ad alcun consumo di energia. Qui accade qualcosa che va contro la teoria fisica dominante fino alla concezione dell'attività del radio. Lo scienziato che ha di fronte a sé questi fatti deve darne una spiegazione. Egli suggerisce che l'atomo di radio si consuma e conseguentemente libera

energia. Secondo la teoria precedente, un atomo era qualcosa di stabile, dal quale non si poteva ottenere energia. Ma ora, se si presume che l'atomo stesso è un sistema implicante un'interrelazione di energie, allora la consumazione di questo sistema libera ciò che relativamente rappresenta una enorme quantità di energia. La questione che faccio è che l'idea dello scienziato è un prodotto acquisito, non esiste fino ad allora nella sua mente. La sua mente, piuttosto, è il processo della comparsa di quella idea. Una persona che afferma i suoi diritti in una certa occasione ha esaminato la situazione nella propria mente; egli ha reagito nei confronti della comunità e, quando la situazione si presenta, egli stimola se stesso e afferma qualche cosa che già esiste nella propria mente. Ma, quando esaminava fra sé il problema, non sapeva che cosa stava per affermare. La sua affermazione, poi, costituisce qualche cosa di nuovo per lui stesso, appunto come l'ipotesi dello scienziato è una novità quando balena in lui.

Questa nuova risposta alla situazione sociale implicata nell'insieme organizzato di atteggiamenti costituisce l'“io” come contrapposto al “me”. Il “me” è un individuo convenzionale, abituale. Esso c'è sempre. Deve avere quelle abitudini, quelle risposte che tutti hanno, altrimenti l'individuo non potrebbe essere un membro della comunità. Ma un individuo reagisce costantemente a questa comunità organizzata nel modo di esprimere se stesso, non necessariamente affermandosi in senso ostile, ma esprimendosi, manifestando la propria personalità in questo processo cooperativo come appartenente ad una comunità. Gli atteggiamenti implicati sono acquistati gradatamente da quelli del gruppo, ma l'individuo, nel quale essi si organizzano, ha la possibilità di dar loro un'espressione che forse ha il carattere di un'assoluta novità.

Ciò porta in primo piano la questione più generale riguardo alle possibilità che possa manifestarsi qualche cosa di nuovo.<sup>20</sup> Nella pratica, naturalmente, il nuovo si realizza costantemente e il riconoscimento di ciò trova la sua espressione in termini più generali nel concetto di risultanza. Risultanza implica riorganizzazione, ma la riorganizzazione introduce qualcosa che prima non c'era. Non appena ossigeno e idrogeno si riuniscono, appare l'acqua. Ora l'acqua è una combinazione di idrogeno e ossigeno, ma l'acqua prima non c'era tra gli elementi distinti. Il concetto di risultanza è un concetto su cui la filosofia moderna ha lavorato molto. Se guardate il mondo semplicemente dal punto di vista di un'equazione matematica, nella quale ci sia un'assoluta eguaglianza dei diversi termini, allora, naturalmente, non vi è alcuna novità. Il mondo è semplicemente la risoluzione di quella equazione. Introduciamo un valore qualsiasi per X e per Y e resta la stessa equazione. Le equazioni restano valide, è vero, ma,

nel permanere della loro validità, nasce di fatto qualcosa d'altro che prima non c'era. Per esempio, vi è un gruppo di individui che devono lavorare insieme. In una società vi deve essere un insieme di comuni abitudini organizzate di risposta che si ritrovano in tutti, ma il modo in cui gli individui si comportano in circostanze specifiche pone in risalto tutte le differenze individuali che caratterizzano le diverse persone. Il fatto che essi debbano agire in un certo modo comune non è cosa che li privi della loro originalità. Esiste un linguaggio comune, ma di esso viene fatto un uso diverso in ogni nuovo contatto umano; l'elemento di novità nella ricostruzione ha luogo attraverso la reazione degli individui al gruppo al quale essi appartengono. Quella ricostruzione non è data in anticipo più di quanto sia data nell'esposizione del problema quell'ipotesi particolare che lo scienziato propone. Ora, è la reazione dell'individuo al "me" organizzato, "me" che in un certo senso è semplicemente un membro della comunità, che rappresenta l'"io" nell'esperienza del sé.

I valori relativi del "me" e dell'"io" dipendono in grandissima parte dalla situazione. Se un soggetto vuol conservare la sua proprietà nella comunità, è di fondamentale importanza che egli sia un membro di quella comunità, perciò è l'assunzione dell'atteggiamento degli altri ciò che gli garantisce il riconoscimento dei suoi diritti. La cosa importante è l'essere un "me" in presenza di quelle circostanze. Ciò gli attribuisce la posizione che ha, gli dà la dignità di essere un membro della comunità, è la fonte della sua risposta emozionale ai valori che gli appartengono in qualità di membro della comunità. È la base per entrare a far parte dell'esperienza degli altri.

Di volta in volta è la risposta dell'ego o "io" alla situazione, il modo in cui il soggetto esprime se stesso, ciò che gli apporta una sensazione di primaria importanza. Il soggetto afferma se stesso in contrapposizione ad una certa situazione e l'accento è posto sulla risposta. La domanda è libertà dalle convenzioni, dalle leggi date. Naturalmente questa situazione è possibile soltanto ove l'individuo ricorra, per così dire, da una comunità ristretta e limitata ad una più ampia, cioè più ampia nel senso logico di avere dei diritti che non sono così ristretti. Il soggetto, da una situazione caratterizzata da convenzioni immutabili, si rivolge ad una comunità in cui i diritti saranno pubblicamente riconosciuti, e fa appello ad altri nell'ipotesi che vi sia un gruppo di altri organizzati che risponda al suo appello, anche nel caso che questo sia rivolto alla posterità. In quel caso v'è l'atteggiamento dell'"io" come contrapposto al "me".

Ambedue gli aspetti dell'"io" e del "me" sono essenziali per la piena

espressione del sé. L'individuo deve assumere l'atteggiamento degli altri membri di un gruppo per appartenere ad una comunità, egli deve utilizzare, per poter continuare a pensare, quel mondo sociale esteriore che ha appunto dentro di sé. È attraverso il suo rapporto con gli altri in quella comunità, a causa dei processi sociali razionali che prevalgono in quella comunità, che egli si realizza come cittadino. D'altro lato, l'individuo reagisce costantemente agli atteggiamenti sociali, e modifica in questo processo cooperativo, la stessa comunità alla quale egli appartiene. Tali cambiamenti possono anche essere modesti e superficiali. Uno può anche non aver nulla da dire, anche se prende molto tempo per dirlo. E malgrado tutto ha luogo, in una certa misura, un processo di adattamento e riadattamento. Noi parliamo di una persona come di un individuo convenzionale; le sue idee sono esattamente le stesse di quelle dei suoi vicini; in queste circostanze egli non è niente più che un "me"; i suoi sono soltanto gli adattamenti superficiali che hanno luogo, come sosteniamo, inconsciamente. In contrapposizione, esiste il soggetto che ha una personalità ben definita, che replica all'atteggiamento organizzato in un modo significativamente differente. In questo soggetto è l'"io" la fase più importante dell'esperienza. Queste due fasi, costantemente manifestantisi, sono le fasi importanti del sé.<sup>21</sup>

## 26. LA FORMAZIONE DEL SÉ NELLA SITUAZIONE SOCIALE

Vi è ancora una fase nello sviluppo del sé che ha bisogno di essere esposta in modo più dettagliato: la formazione del sé nella situazione sociale in cui esso sorge.

Ho provato che il sé si manifesta nell'esperienza essenzialmente come un "me" contestualmente con l'organizzazione della comunità alla quale esso appartiene. Questa organizzazione, naturalmente, si manifesta corrispondentemente alle doti particolari e alla particolare situazione sociale dell'individuo.

Egli è sì un membro della comunità, ma è un elemento particolare della comunità, con una propria ereditarietà particolare e una posizione che lo distingue da tutti gli altri.

Egli è ciò che è in quanto è un membro di questa comunità, e i semplici elementi materiali dai quali questo individuo particolare è caratterizzato non formerebbero un sé, se non per le relazioni che esso ha con gli altri nella comunità della quale è membro. Così, egli è consapevole di se stesso

in quanto tale, e ciò non solo per quanto riguarda la sua posizione di cittadino dal punto di vista politico o di membro nei gruppi dei quali egli è parte, ma anche dal punto di vista del pensiero riflessivo.

Egli è un membro della comunità degli individui pensanti di cui legge la produzione e alla quale può dare un contributo per mezzo della divulgazione del suo stesso pensiero. Egli appartiene a una società di esseri tutti razionali, e la razionalità che egli identifica con se stesso implica un continuo avvicendamento sociale. La comunità più ampia nella quale l'individuo scopre la propria personalità, quella che è ovunque per mezzo di ognuno e per ognuno, è il mondo del pensiero in quanto tale. L'individuo è un membro di tale comunità, ed è ciò che è in quanto ne è membro.

Il fatto che tutti i sé siano formati nei termini o attraverso i termini del processo sociale e siano dei riflessi individuali di esso – o piuttosto di quel modello di comportamento organizzato che il processo sociale rivela, e che gli individui assumono nelle loro rispettive strutture – non è minimamente incompatibile con il fatto che ciascun sé individuale ha la sua propria peculiare individualità, il suo proprio modello irripetibile; questo perché ciascun sé individuale all'interno di quel processo, riflette sì nella sua struttura organizzata il modello di comportamento di quel processo considerato come una totalità, ma dall'interno del proprio e irripetibile punto di vista, e così facendo riflette nella sua struttura organizzata un aspetto o una prospettiva di quel modello complessivo di comportamento sociale diverso da quello riflesso da ogni altro sé individuale che si trovi all'interno di quel processo (proprio come, nella concezione dell'universo, ciascuna monade rispecchia quell'universo da un diverso punto di vista, e ne rispecchia così un aspetto o una prospettiva diversa). In altre parole, la struttura organizzata di ciascun sé individuale, all'interno del processo sociale umano dell'esperienza e del comportamento, riflette il relativo modello organizzato di quel processo in quanto totalità, ed è formata da esso; ciascuna struttura del sé individuale però riflette un aspetto o una prospettiva diversa di questo relativo modello, poiché ciascuno riflette tale modello, dal suo irripetibile punto di vista; così che la comune origine e costituzione sociale dei sé individuali e delle loro strutture non impedisce ampie differenze individuali, né contraddice la peculiare o più o meno caratterizzata individualità che ciascuno di essi di fatto possiede. Ciascun sé individuale, all'interno di una data società o comunità sociale, riflette nella sua struttura organizzata, l'intero modello relativo di comportamento sociale organizzato che quella società, o comunità, rivela o sta sviluppando, e le sue strutture organizzate e costituite da questo modello; dal momento però che ciascuno di questi sé individuali riflette un irripetibile e diverso

aspetto o prospettiva di questo modello nella sua struttura, dalla propria particolare e irripetibile posizione o punto di vista all'interno del processo globale di comportamento sociale organizzato che lo rivela, dal momento, cioè, che ciascuno è posto in rapporto in modo diverso e irripetibile con quel processo globale, e occupa in esso il suo punto focale essenzialmente irripetibile di rapporti, la struttura di ciascuno è costituita diversamente dal modo in cui la struttura di ciascun altro è secondo lo stesso metodo costituita. L'individuo, come abbiamo visto, reagisce continuamente nei confronti della società. Ogni adattamento implica un cambiamento di qualche genere nella comunità alla quale l'individuo si adatta. E questo cambiamento può naturalmente essere molto importante. Si prenda persino la più ampia comunità che possiamo citare, la comunità razionale che è rappresentata nel cosiddetto discorso universale. Fino a un tempo relativamente recente la forma in cui si presentava era quella di un mondo aristotelico. Ma gli uomini, in America, in Inghilterra, in Italia, in Germania, in Francia hanno mutato in modo considerevole la struttura di quel mondo, introducendo una logica di rapporti molteplici al posto del rapporto aristotelico di sostanza e attributo.

Un altro mutamento fondamentale si è verificato nella forma del mondo per mezzo della reazione di un individuo, Einstein. Le grandi figure della storia portano a mutamenti di estrema importanza. Questi profondi mutamenti, che si verificano per mezzo dell'azione di menti individuali, sono le espressioni ultime di quel tipo di mutamenti che si verificano continuamente per mezzo di reazioni che non sono semplicemente quelle di un "me", bensì di un "io". Questi mutamenti si realizzano gradualmente e in modo più o meno impercettibile. Noi sappiamo che nel passaggio da un periodo storico a un altro sono avvenuti mutamenti di fondamentale importanza, e sappiamo che sono dovuti alle reazioni dei diversi individui. Ciò che possiamo riconoscere è solo l'effetto finale, ma le differenze sono dovute ai gesti di questi innumerevoli individui, che vengono realmente mutando la situazione nella quale essi stessi si trovano, sebbene i mutamenti specifici siano troppo piccoli perché possiamo individuarli. Come ho posto in rilievo, l'Ego o l'"io", che è la causa dei mutamenti di questo tipo, si mostra nell'esperienza solo dopo che ha avuto luogo la sua reazione. È solo dopo aver detto la parola che stiamo dicendo che ci riconosciamo come la persona che l'ha detta, come quel particolare sé che dice quella particolare cosa. È solo dopo aver fatto la cosa che stiamo per fare che siamo coscienti di ciò che facciamo. Per quanta prudenza si usi nel costruire un piano per il futuro, esso è sempre diverso da quello che si può prevedere, e questo qualcosa che noi stiamo continuamente introducendo e

aggiungendo è ciò che noi identifichiamo con il sé che giunge al livello della nostra esperienza solo al compimento dell'azione.

Per certi aspetti, naturalmente, possiamo determinare ciò che quel sé sta per fare. Noi possiamo assumerci in anticipo certe responsabilità. Un individuo fa dei contratti e delle promesse ed è condizionato da esse. La situazione può mutare, l'azione può risultare diversa da quella che l'individuo medesimo si aspettava di compiere, ma egli rimane legato al contratto che ha stipulato. Egli deve fare certe cose per continuare ad essere un membro della comunità. Nei doveri di ciò che noi chiamiamo una condotta razionale, nell'adattarci a un mondo nel quale prevalgono le leggi della natura, dell'economia e dei sistemi politici, possiamo prevedere ciò che sta per avvenire e assumerci la responsabilità della cosa che stiamo accingendoci a fare, eppure il sé effettivo che si mostra in quell'azione aspetta, per mostrarsi, il compimento dell'azione stessa. Ora è quest'azione vitale che non entra mai nell'esperienza riflessa. È solo dopo che l'azione si è verificata che noi possiamo coglierla nella nostra memoria, e localizzarla nei termini di quello che abbiamo fatto. Si tratta di quell'"io" che si può dire noi tentiamo continuamente di realizzare, e di realizzarlo per mezzo della nostra condotta reale. Non si riesce mai ad affermarlo completamente prima di avere affermato se stessi. A volte, qualcuno ci dice cose che riguardano noi stessi, e delle quali siamo inconsapevoli. Non siamo mai sicuri di noi e la nostra condotta stupisce noi stessi allo stesso modo in cui stupisce gli altri.

Le possibilità che si trovano nella nostra natura, quel tipo di energie che William James ci indicò con tanto compiacimento, sono possibilità del sé, che si trovano al di là della nostra immediata coscienza. Noi non sappiamo proprio cosa esse siano: costituiscono, in un certo senso, i contenuti più appariscenti che potremmo contemplare, nel caso potessimo coglierli. Una gran parte del piacere che proviamo nei romanzi, nel cinema, nell'arte, dipende dal fatto che liberiamo, almeno nell'immaginazione, delle capacità nostre – o che noi desidereremmo fossero nostre. I complessi di inferiorità sorgono da queste esigenze di un sé, che vorremmo, ma non possiamo, realizzare – ci adattiamo a queste esigenze attraverso i cosiddetti complessi di inferiorità. Le possibilità dell'"io" ineriscono a un processo di sviluppo, a ciò che sta verificandosi effettivamente, e che è in un certo senso la parte più appariscente della nostra esperienza. Quivi sorge il nuovo, e quivi si trovano i nostri valori più importanti. Si tratta in un certo senso della realizzazione di quel sé che noi continuamente perseguiamo.

Esistono diversi modi in cui possiamo realizzare il sé. Dal momento che

è un sé sociale, esso si realizza nel suo rapporto con gli altri. Gli altri devono riconoscere che esso è caratterizzato proprio da quei valori che noi vogliamo attribuirgli. Il sé si realizza, in un certo senso, per mezzo della sua superiorità sugli altri, così come, del resto, esso riconosce la propria inferiorità rispetto a certi altri. I complessi di inferiorità sono proprio la situazione opposta a quei sentimenti di superiorità che noi concepiamo rispetto a noi stessi come contrapposti alla gente che sta intorno a noi. È interessante riportarsi all'interno della coscienza più profonda di ciascuno e individuare su che cosa siamo propensi a fondarci per mantenere il nostro rispetto del sé. Vi sono, naturalmente, dei fondamenti solidi e profondi. Si dà la propria parola, si contraggono degli impegni e questo fornisce una base per il rispetto del sé. Ma questi sono caratteri che si ritrovano nella maggior parte dei membri della comunità con i quali noi abbiamo a che fare. Noi tutti in certe situazioni veniamo meno alle nostre promesse, ma nel complesso siamo sempre gente di parola. Noi facciamo parte della comunità e il nostro rispetto del sé si fonda sul riconoscerci da parte nostra come individui che rispettano il proprio sé. Ciò però non ci è sufficiente dal momento che vogliamo riconoscerci anche nelle nostre differenze dalle altre persone. Noi abbiamo, naturalmente, un determinato stato economico e sociale che ci permette così di distinguerci. Noi abbiamo anche, fino a un certo punto certe posizioni nei vari gruppi, che ci danno un mezzo per l'identificazione del sé, ma dietro a tutti questi fatti si trova la sensazione che nel complesso noi facciamo meglio degli altri certe cose. È molto interessante ritornare su queste sensazioni di superiorità, molte delle quali si riferiscono a fatti di carattere poco rilevante, di grande importanza però per noi. Può trattarsi del modo di parlare e di vestire, di capacità mnemoniche, di questa o quella cosa – ma si tratta sempre di qualcosa in cui ci troviamo in uno stato di superiorità nei confronti dell'altra gente. Noi stiamo attenti, naturalmente, a non elogiarci in modo diretto. Sembrerebbe fanciullesco dare a intendere che proviamo soddisfazione per quello che siamo capaci di fare meglio degli altri. Noi compiamo una quantità di sforzi per dissimulare una tale situazione, ma in verità siamo ampiamente ricompensati. Fra i bambini e nelle comunità primitive si mena vanto di queste superiorità, e ci si gloria di esse; ma anche nei nostri gruppi più evoluti però esse costituiscono modi essenziali per la realizzazione del proprio sé, e non devono essere identificate con ciò che noi definiamo l'espressione della persona egoistica o egocentrica. Una persona può essere spontanea quanto si vuole su questioni di denaro o di attività, e può essere spontanea nel riconoscere i successi degli altri e rallegrarsi di essi, ma ciò non gli impedisce di rallegrarsi delle sue capacità e di provare una



soddisfazione particolare dei suoi successi.

Questo senso di superiorità non è necessariamente tipico dello spiacevole tipo di carattere che afferma se stesso, e non significa che il soggetto voglia umiliare il resto della gente per porre se stesso in una posizione più eminente. Questa è la forma che tale realizzazione del sé tende ad assumere, per dirla nel modo meno deciso, e ciascuno di noi giudica una tale forma non solo poco opportuna, ma normalmente più o meno disprezzabile. Ma vi è un'esigenza, un'esigenza continua, di realizzare il proprio sé attraverso qualche forma di superiorità nei confronti di chi ci circonda.

Essa si mostra, forse, in modo più definito in situazioni come quelle alle quali mi sono riferito e che sono fenomeni più difficili da spiegarsi. Si prova un certo piacere per le sventure degli altri, specialmente per quelle che si riferiscono alla loro personalità. Tale piacere trova la sua espressione in ciò che definiamo pettegolezzo, oppure malignità. Dobbiamo guardarcene con molta attenzione: possiamo raccontare un fatto con vero dispiacere e tuttavia provare una certa soddisfazione nel raccontare qualcosa che è accaduto a altri, e non a noi.

Si tratta dello stesso atteggiamento che si assume quando si ride perché qualcuno cade. Il motivo di una risata di questo genere è la liberazione dallo sforzo che non bisogna fare da parte nostra per rialzarsi. Si tratta di una risposta immediata, che si situa al di fuori di ciò che noi definiamo coscienza del sé, e l'allegria tipica di essa non significa affatto che ci si rallegri per la sofferenza dell'altra persona. Se una persona si rompe una gamba, possiamo provare un sentimento di solidarietà con essa ma, dopo tutto, vederla dimenarsi era ridicolo. Si tratta di una situazione nella quale l'individuo si identifica in modo maggiore o minore con l'altro. Noi cominciamo, per modo di dire, a sentirci cadere con lui e a rialzarsi dopo la sua caduta, e la nostra spiegazione della risata si fonda sul fatto che con essa ci si libera da quella tendenza immediata a porci nelle stesse condizioni. Noi ci siamo identificati con l'altra persona, abbiamo fatto nostro il suo atteggiamento. Quell'atteggiamento comporta uno sforzo strenuo che non dobbiamo compiere, e la liberazione da quello sforzo si esprime attraverso il riso. Il riso è il modo in cui l'"io", per così dire, reagisce trovandosi nelle condizioni sopra accennate. L'individuo considerato, probabilmente si darà da fare per aiutare l'altro ad alzarsi, ma nella sua risposta si trovava un elemento che esprimeva un senso di superiorità nei confronti dell'altro disteso sul marciapiede.

Ora, questa situazione generale non è tipica solamente di situazioni

fisiche, ma è egualmente evidente nella comunità nella quale una persona compie un passo falso (abbiamo qui lo stesso senso di divertimento e di superiorità).

Voglio con questi esempi mettere in luce la differenza fra l'atteggiamento spontaneo dell'“io” e quello più elaborato del “me”. Ci si comporta in modo perfettamente corretto, si reprime il riso, si è prontissimi a rimettere in piedi la persona caduta. Vi è l'atteggiamento sociale del “me” contrapposto all'“io” che trae soddisfazione dalla situazione; che si rallegra però, diremo, in modo innocente. Non vi è infatti cattiveria; persino in quelle situazioni nelle quali si prova un certo tipo di soddisfazione nel seguire gli scandali e le difficoltà di ogni genere, si trova un atteggiamento che implica un senso di superiorità che, allo stesso tempo, non comporta cattiveria alcuna. Possiamo essere molto accorti nel linguaggio, ma vi è ancora quell'atteggiamento del sé che, in tali condizioni, è in un certo senso di superiorità; noi non abbiamo compiuto questa specifica azione malaccorta, noi ci siamo mantenuti estranei ad essa.

Il senso di superiorità si esalta quando è proprio di un sé che si identifica col gruppo. È esasperato nel nostro patriottismo, nel quale noi legittimiamo un'affermazione di superiorità che noi non ammetteremmo nelle situazioni alle quali ci siamo finora riferiti. Pare sia perfettamente legittimo asserire la superiorità sulle altre nazioni della nazione alla quale si appartiene, dipingere a tinte fosche la condotta delle altre nazioni al fine di poter mettere in rilievo certi valori nella condotta della nostra. Ciò è vero nella politica come nella religione nella contrapposizione di una setta contro le altre. Questo aspetto teneva il posto delle espressioni esclusive di nazionalismo nel primo periodo della storia umana, il periodo delle guerre di religione. Si apparteneva a un gruppo che era superiore agli altri gruppi e si poteva affermare se stessi positivamente poiché si aveva Dio dalla propria parte. Troviamo qui una situazione nella quale sembrava perfettamente legittimo affermare questo tipo di superiorità, che si sviluppa parallelamente alla coscienza del sé e che in un certo senso pare sia essenziale alla coscienza del sé. Essa non si limita naturalmente al nazionalismo e al patriottismo. Noi tutti crediamo che il gruppo nel quale ci troviamo sia superiore agli altri gruppi. Noi possiamo unirli con i membri del nostro gruppo in una serie di pettegolezzi che con qualcun altro o con qualche altro gruppo sarebbero impossibili.

Ma la “leadership” naturalmente gioca la sua parte, dal momento che la devozione per coloro che hanno posizioni di rilievo è di aiuto nell'organizzazione del gruppo; nel complesso però dipendiamo dal

riconoscimento comune che gli altri popoli non sono così bravi come noi.

Il sentimento di superiorità di gruppo si spiega generalmente nei termini dell'organizzazione del gruppo. I gruppi sono sopravvissuti nel passato in quanto si sono organizzati contro un comune nemico. Essi si mantengono poiché hanno agito come una sola entità contro il nemico comune. Tale è la spiegazione, dal punto di vista della sopravvivenza del più forte, della comunità che è organizzata nel modo più soddisfacente. Si tratta certamente del modo più facile di riunirsi, e può darsi che questa spiegazione sia soddisfacente.

Se un soggetto ha una superiorità effettiva, si tratta di una superiorità che si limita all'esercizio di funzioni specifiche. Uno è un buon chirurgo, o un buon avvocato, e può vantarsi della propria superiorità – si tratta però di una superiorità di cui si serve. E quando egli se ne serve effettivamente nella stessa comunità alla quale appartiene, essa perde quell'elemento di egoismo cui noi pensiamo quando prendiamo in considerazione una persona che semplicemente si pavoneggia della sua superiorità su qualcun altro. Ho posto l'accento sul secondo aspetto, poiché noi spesso lo trascuriamo nel corso della nostra esperienza. Quando però il senso di superiorità si espone all'interno di un'espressione funzionale, diventa allora non solo perfettamente legittimo, ma rappresenta la via attraverso la quale gli individui modificano le situazioni nelle quali si trovano a vivere. Noi cambiamo le cose attraverso le capacità che noi abbiamo e che gli altri non hanno. Tale capacità è ciò che ci rende efficaci. L'atteggiamento immediato è tale che porta con sé un senso di superiorità, di affermazione del proprio sé.

La superiorità non è il fine a cui si mira. È il mezzo per la conservazione del sé. Noi dobbiamo distinguerci dagli altri, e ciò si realizza facendo qualcosa che gli altri non possono fare, o non possono fare altrettanto bene.

Ora, l'essere in grado di contare su noi stessi nelle nostre peculiarità è qualcosa di piacevole. Se ciò avviene semplicemente alla maniera grezza della persona che fa vanterie di sé, si evidenzia un lato sgradevole, di scarso valore, di questo processo. Ma se si tratta di un'espressione che si manifesta all'interno delle funzioni di cui essa è il fondamento, allora perde quel carattere. Noi presumiamo che, a lungo termine, questo sarà il risultato delle espressioni di nazionalismo. Le nazioni dovrebbero essere capaci di esprimersi nello stesso modo funzionale del professionista. L'inizio di una tale organizzazione si può scorgere nella società delle nazioni. Una nazione riconosce di dover fare certe cose come membro della comunità delle nazioni. Anche il sistema del mandato pone almeno sotto un aspetto

funzionale l'azione della nazione guida, che perde così il carattere di una semplice espressione di potere.

## 27. GLI APPORTI DEL “ME” E DELL’“IO”

Sono stato impegnato a distinguere l’“io” e il “me” come differenti fasi del sé, nel senso che il “me” risponde agli atteggiamenti organizzati degli altri che noi assumiamo in modo preciso, e che determinano di conseguenza la nostra condotta per quanto ciò è proprio di un carattere cosciente del sé. Ora, il “me”, può essere considerato ciò che dà la forma dell’“io”. La novità è prodotta dall’azione dell’“io”, ma la struttura, la forma del sé è convenzionale.

Questa forma convenzionale può essere ridotta al minimo. Nell’atteggiamento dell’artista, dove c’è creazione artistica, l’accentuazione dell’elemento novità è portato al limite. Questa esigenza del non convenzionale è soprattutto notevole nell’arte moderna. In essa si pretende che l’artista si stacchi dalla convenzione: si pensa che una parte della sua espressione artistica consista nel crollo della convenzione. Questo atteggiamento, naturalmente, non è essenziale alla funzione artistica e probabilmente non si manifesta mai nella forma estrema in cui spesso viene proclamato. Prendiamo certi artisti del passato. Nel mondo greco gli artisti erano, in un certo senso, i supremi artigiani. Quello che essi facevano era più o meno stabilito dalla comunità e accettato da loro stessi, come la raffigurazione di figure eroiche di certe divinità, l’erezione di templi. Canoni precisi erano accettati come essenziali all’espressione. Cionondimeno l’artista vi introduceva una nota di originalità, elemento di distinzione di un artista dall’altro. Nel caso dell’artista, l’accentuazione di ciò che è anticonformista, di ciò che non è nella struttura del “me” è spinta fino al limite, forse, a cui può essere spinta.

Questa stessa accentuazione si manifesta anche in certi tipi di condotta impulsiva. Condotta impulsiva è condotta incontrollata. La struttura del “me” in questo caso non determina l’espressione dell’“io”. Se vogliamo usare un’espressione freudiana, il “me” in un certo senso è un censore. Esso determina il genere di espressione che può aver luogo, mette a punto la scena e dà la battuta. Nel caso della condotta impulsiva, questa struttura del “me”, implicata nella situazione, non fornisce il controllo ad alcuno di questi livelli. Prendiamo la situazione di affermazione del sé, quando il sé afferma puramente se stesso in contrapposizione agli altri, e supponiamo che la spinta emozionale sia tale che le forme di buona educazione, come

espressione della condotta legittima, vengano eliminate, così che la persona esprima se stessa violentemente. Il “me” è così determinato dalla situazione. Vi sono certi campi riconosciuti entro cui un individuo può affermare se stesso, certi diritti che egli ha entro questi limiti. Ma lasciate che l’impulso diventi troppo grande, questi limiti non saranno osservati e l’individuo affermerà se stesso forse in modo violento. Allora l’“io” è l’elemento dominante in contrapposizione al “me”. In quelle che noi consideriamo condizioni normali, il modo in cui un individuo agisce è determinato dal fatto che egli assume l’atteggiamento degli altri nel gruppo, ma se all’individuo non è data l’opportunità di confrontarsi con la gente, ne consegue allora una situazione nella quale la reazione non è controllata.

Il controllo sociale<sup>22</sup> è l’espressione del “me” in contrapposizione all’espressione dell’“io”. Esso pone i limiti, dà la determinazione che pone in grado l’“io” – per modo di dire – di servirsi del “me” come mezzo per compiere l’impresa nella quale tutti sono interessati. Nel caso in cui le persone si trovino al di fuori o al di là di quel tipo di espressione organizzata, si verifica una situazione nella quale il controllo sociale è assente. Nella più o meno fantastica psicologia freudiana del gruppo, gli individui pensanti si occupano della vita sessuale e dell’affermazione di sé in forma violenta. La situazione normale tuttavia è tale da implicare una reazione dell’individuo in una situazione socialmente determinata, alla quale però egli dà le sue risposte in quanto “io”. La risposta, nell’esercizio dell’individuo, consiste in un’espressione con la quale il sé si identifica. Si tratta di una risposta tale che lo eleva al di sopra dell’individuo istituzionalizzato.

Come ho detto in precedenza, un’istituzione è alla fine nient’altro che un’organizzazione di atteggiamenti che noi tutti portiamo in noi, gli atteggiamenti organizzati degli altri che controllano e determinano la condotta. Ora questo individuo istituzionalizzato è, o dovrebbe essere, il mezzo attraverso il quale l’individuo si esprime nel suo proprio modo, perché una tale espressione individuale è quella che si identifica con il sé, in quei valori che al sé sono essenziali e che hanno origine dal sé. Il fatto di parlarne come prodotti dal sé, non attribuisce ad essi un carattere egoistico, poiché nelle condizioni normali alle quali ci riferiamo, l’individuo dà il suo contributo ad un’impresa comune. Il giocatore di baseball che fa un’azione brillante, fa l’azione che è stato sollecitato a compiere per la squadra alla quale appartiene. Egli sta giocando per il suo schieramento. Egli, può, naturalmente, giocare per dare spettacolo, preoccuparsi di più di fare un’azione brillante piuttosto che di aiutare la squadra a vincere, allo stesso modo in cui un chirurgo può realizzare un’operazione brillante e sacrificare

il paziente. Ma, in condizioni normali, il contributo dell'individuo ha la sua espressione nei processi sociali che all'azione sono legati, così che l'attribuzione dei valori al sé non implica egoismo o interessamento. L'altra situazione nella quale il sé si serve nella sua espressione del gruppo o della società alla quale appartiene, è una situazione di genere tale che sviluppa un sé limitato che si serve dell'intero gruppo per soddisfare se stesso. Persino un sé simile è tuttavia un fatto sociale. Noi distinguiamo con molta nettezza fra l'uomo egoista e l'uomo impulsivo. L'uomo cui può accadere di perdere la pazienza e colpire un'altro gettandolo a terra può essere un uomo niente affatto egoista. Non è necessariamente una persona che si servirebbe di una certa situazione a vantaggio dei propri interessi. L'ultimo caso implica un sé limitato, che non si pone in rapporto con l'intero gruppo sociale di cui è parte.

I valori aderiscono in modo determinato a questa espressione del sé, che è sua propria peculiare; e ciò che è peculiare al sé è ciò che esso chiama suo proprio. Anche questo valore inerisce alla situazione sociale e non è indipendente da essa. Esso costituisce il contributo dell'individuo alla situazione, anche se il valore si realizza solo nella situazione sociale.

Noi ricerchiamo certamente quel tipo di espressione che è espressione del sé. Quando un individuo si sente limitato, si rende conto della necessità di ottenere una situazione nella quale vi sia per lui una possibilità di dare il suo contributo all'impresa e di non limitarsi ad essere il "me" convenzionalizzato. In una persona che svolge un lavoro meccanico, si determina una reazione contro la meccanicità del lavoro e sorge l'esigenza che quel tipo di lavoro meccanico abbia il suo posto all'interno dell'intero processo sociale.

Vi è naturalmente una certa parte della reale energia mentale e fisica, una parte molto importante della vita di ciascuno, che è impegnata nello svolgimento di un lavoro meccanico. Il soggetto può sviluppare certi processi nei quali il suo contributo è molto scarso, in un modo più o meno meccanico, e in seguito a ciò trovarsi in una posizione migliore. Uomini come John Stuart Mill sono stati capaci di svolgere lavori abitudinari per una certa parte del giorno, e poi per il resto del giorno dedicarsi a un lavoro originale. Una persona che non è in grado di svolgere una certa quantità di lavoro impersonale non è un individuo sano. La salute dell'individuo e la stabilità della società richiedono notevole lavoro di questo genere. La reazione al meccanismo industriale postula semplicemente una diminuzione della quantità di tempo che si impiega in esso, ma non implica la sua abolizione totale. Tuttavia stabilito ciò, vi deve essere un modo nel

quale l'individuo può esprimere se stesso. Si tratta delle situazioni nelle quali è possibile arrivare a quel genere di espressione che sembra essere particolarmente prezioso, vale a dire, quelle situazioni nelle quali l'individuo è in grado di fare qualcosa di sua iniziativa, assumere responsabilità e realizzare cose a modo suo, con la possibilità di svolgere i suoi propri pensieri. Quelle situazioni sociali, nelle quali la struttura del "me" rappresenta il solo mezzo attraverso cui l'individuo può giungere a quel genere di espressione del sé, determinano alcune delle più stimolanti e soddisfacenti esperienze.

Queste esperienze possono aver luogo in una forma che implica degradazione, o in una forma che implica l'apparizione di valori superiori. La folla fornisce una situazione nella quale il "me" è l'elemento che sostiene semplicemente e accentua il genere più violento di espressione impulsiva. Questa tendenza è profondamente radicata nella natura umana. È sorprendente quanta parte dell'"io" dello psicopatico sia costituita dai racconti polizieschi. Naturalmente, nel racconto, è la cattura dell'assassino il punto focale di interesse; ma la cattura dell'assassino rappresenta un ritorno all'atteggiamento di vendetta della comunità primitiva. Nel racconto poliziesco si ha un vero colpevole, lo si cattura e lo si assicura alla giustizia. Queste espressioni possono implicare degradazione del sé. In situazioni implicanti la difesa del paese può prevalere un atteggiamento di massa o un atteggiamento morale assai elevato, dipendendo ciò dall'individuo. La situazione nella quale ci si può lasciare andare, in cui proprio la struttura del "me" apre la porta all'"io", è favorevole all'espressione del sé. Ho fatto riferimento alla situazione in cui una persona può mettersi a sedere con un amico e dire appunto ciò che egli pensa di qualcun altro. C'è soddisfazione nel lasciare andare il proprio sé in questo modo. Il genere di cosa che in altre circostanze non diresti e non ti saresti mai permesso di pensare ora lo esponi con naturalezza. Se ti trovi in un gruppo i cui membri la pensano come te, allora si può arrivare a degli estremi che possono anche sorprendere la persona stessa. Il "me" nelle situazioni di cui sopra è decisamente costituito dalle relazioni sociali. Ora, se questa situazione è tale da aprire la porta all'espressione impulsiva, il soggetto gode di una particolare soddisfazione, nobile o meschina, la fonte della quale è il valore che è unito all'espressione dell'"io" nel processo sociale.

## 28. LA CREATIVITÀ SOCIALE DEL SÉ EMERGENTE

Abbiamo trattato del valore che si incentra nel sé, in special modo di ciò che è implicato nell'“io” come contrapposto a ciò che è implicato nel “me”. Il “me” è essenzialmente un membro di un gruppo sociale e rappresenta, dunque, il valore del gruppo, quel genere di esperienza che il gruppo rende possibile. I suoi valori sono valori che appartengono alla società. In un certo senso, questi valori sono valori supremi. Sono valori che in certe eccezionali condizioni morali e religiose richiedono per il complesso il sacrificio del sé. Senza questa struttura delle cose, la vita del sé diventerebbe impossibile. Queste sono le condizioni nelle quali si verifica l'apparente paradosso, per cui l'individuo si sacrifica per il complesso il quale rende possibile la sua vita di sé. Come non vi potrebbe essere una coscienza individuale se non in un gruppo sociale, così l'individuo in un certo senso, non è disposto a vivere in certe condizioni che implicherebbero una specie di suicidio del sé nel corso del suo processo di realizzazione.

In contrapposizione ad una situazione simile ci riferivamo a quei valori che si riferiscono particolarmente all'“io” piuttosto che al “me”, a quei valori che si evidenziano nell'atteggiamento immediato dell'artista, dell'inventore, dello scienziato nella sua scoperta, in generale nell'azione dell'“io” che non può essere predeterminata e che implica una ristrutturazione della società e quindi del “me”, che a quella società appartiene. Si tratta di quella fase dell'esperienza che si realizza nell'“io” e i valori che si riferiscono ad esso sono i valori che appartengono a questo tipo di esperienza in quanto tale. Questi valori non sono peculiari all'artista, all'inventore, al ricercatore scientifico, ma sono al contempo propri della esperienza di tutti i sé nei quali vi è un “io” che risponde al “me”.

La risposta dell'“io” implica l'adattamento, ma un adattamento che non coinvolge solo il sé, ma anche le condizioni sociali che contribuiscono a formare il sé; implica cioè un tipo di evoluzione nella quale l'individuo influenza l'ambiente proprio come da esso è influenzato. Un'affermazione dell'evoluzione, molto diffusa in un'epoca precedente, presumeva solamente l'effetto dell'ambiente sul protoplasma vivente organizzato, il quale modellava quest'ultimo, secondo le esigenze del mondo in cui si trovava a vivere. Partendo da questo punto di vista, l'individuo è veramente passivo nei confronti delle influenze che sempre lo concernono. Ciò invece che ora va messo in luce, è che il carattere dell'organismo è una causa determinante dell'ambiente in cui si trova. Noi parliamo di una mera sensibilità come esistente di per sé, dimenticando che si tratta sempre di una sensibilità a certi tipi di stimolo. Nei termini della sua sensibilità la forma fa una scelta all'interno dell'ambiente, non scegliendo esattamente nel senso nel quale una persona sceglie una città o un paese o un particolare



clima in cui vivere, facendo bensì una scelta nel senso che trova quelle caratteristiche alle quali è in grado di dare una risposta, e si serve delle esperienze risultanti per ottenere certi risultati organici che sono essenziali al suo continuo processo vitale. L'organismo perciò determina in un certo senso il suo ambiente nei termini del rapporto mezzo-fine. Questo tipo di determinazione dell'ambiente è reale, naturalmente come lo è l'effetto dell'ambiente sulle forme. Quando una forma raggiunge la capacità, qualsiasi sia il modo in cui questa si realizza, per mettersi in rapporto con parti dell'ambiente con cui i suoi antenati non potevano mettersi in contatto, si è creato un ambiente nuovo. Il bue che ha un organo digerente capace di trattare l'erba come un cibo, determina la nascita di un nuovo tipo di cibo e, al contempo, di un nuovo oggetto. La sostanza che prima non era cibo ora diventa cibo. L'ambiente della forma ora si è accresciuto. L'organismo in senso reale è ciò che determina il proprio ambiente. La situazione è di genere tale che in essa si ha azione e reazione, e l'adattamento che muta la forma deve mutare anche l'ambiente.

L'uomo, dal momento che si adatta a un certo ambiente, diventa un individuo diverso; ma, in quanto diviene un individuo diverso, ha influenzato la comunità nella quale vive.

Può trattarsi di un effetto di scarsa rilevanza, ma visto che l'individuo si è adattato, i suoi adattamenti hanno cambiato il carattere dell'ambiente al quale egli può rispondere e il mondo è diventato in conseguenza un mondo diverso. Vi è sempre un rapporto reciproco tra l'individuo e la comunità nella quale l'individuo vive. Il nostro riconoscimento di tale fenomeno, in condizioni normali, è limitato a gruppi sociali relativamente piccoli, poiché in questo caso un individuo non può entrare nel gruppo senza cambiare in qualche grado il carattere dell'organizzazione. La gente deve adattarsi a lui nel modo in cui egli si adatta a loro. Può sembrare che si tratti di un modellamento dell'individuo da parte delle forze che stanno attorno a lui, ma in questo processo cambia parimenti la società, che diventa per qualche grado una società diversa. Il cambiamento, lo si desideri o meno, avviene inevitabilmente.

Questa relazione dell'individuo con la comunità diventa notevole quando giungiamo a possedere delle menti che, con il loro avvento, rendono la più vasta società una società diversa. Persone di grande intelligenza e di grande carattere hanno determinato profonde modificazioni nelle comunità nei confronti delle quali hanno dato delle risposte. Noi chiamiamo queste persone "leader"; essi, però, hanno semplicemente elevato all'ennesima potenza il potere modificatore che

l'individuo, in quanto tale, esercita sulla comunità di cui entra a fare parte.<sup>23</sup> I grandi caratteri sono stati quelli che, con l'essere ciò che furono nella comunità, resero quella comunità diversa. Hanno ampliato e arricchito la comunità. Queste figure, come i grandi caratteri religiosi della storia, hanno, attraverso la loro appartenenza al gruppo come membri, accresciuto indefinitivamente quelle che potevano essere le dimensioni della comunità stessa. Gesù generalizzò il concetto della comunità in termini di famiglia, esprimendosi con una figura come quella del prossimo delle parabole. Anche l'uomo che si pone fuori della comunità assumerà ora verso di essa, quel generalizzato atteggiamento di famiglia, e renderà così membri della comunità alla quale egli apparteneva, – la comunità di una religione universale, – quelli che sono entrati in rapporto con lui. Il cambiamento della comunità attraverso l'atteggiamento dell'individuo diventa, naturalmente, particolarmente imponente ed effettivo nella storia. Ciò fa spiccare come simboli certi individui che si sono particolarmente distinti. Essi rappresentano, con i loro rapporti personali, un nuovo ordine, e in seguito diventano rappresentativi della comunità quale potrebbe essere, se fosse completamente sviluppata lungo le linee che essi hanno tracciato. Le nuove concezioni hanno determinato, attraverso grandi individui, degli atteggiamenti che ampliano enormemente l'ambiente all'interno del quale questi individui vissero. Un uomo, che è nel gruppo il prossimo di ciascun altro, è un membro di una più vasta società, e, nella misura in cui vive in una tale comunità, egli contribuisce alla creazione di questa società.

È in tali reazioni dell'individuo, dell'“io”, alla situazione in cui l'“io” si trova, che si verificano importanti mutamenti sociali. Noi parliamo spesso di essi come di espressioni del genio individuale di certe persone. Noi non sappiamo quando verrà il grande artista, scienziato, uomo di stato, leader religioso – persone che avranno un effetto formativo sulla società alla quale appartengono. La definizione stessa di genio si ridurrebbe così a quella qualità non predeterminabile, a quel cambiamento dell'ambiente da parte di un individuo attraverso l'atto stesso con cui diviene un membro della comunità.

Un individuo del genere al quale noi ci riferiamo sorge sempre in collegamento ad una forma di società o di ordine sociale che esiste in potenza, ma non compiutamente attuato. Si prenda il genio religioso, come Gesù o Budda, o il filosofo, come Socrate. Ciò che ha dato loro un'importanza unica è la loro assunzione dell'atteggiamento di vivere in riferimento a una società di maggiore ampiezza. Lo stato di maggiore apertura era già più o meno presente nelle istituzioni della comunità nella quale essi vivevano. Un tale individuo si differenzia dal punto di vista di

ciò che chiameremmo i pregiudizi della comunità; in un altro senso però egli esprime i principi della comunità più comprensivamente di tutti gli altri. Così si verifica la situazione dell'ateniese o dell'ebreo che lapidano il genio il quale esprime i principi della loro stessa società: uno, il principio di razionalità, e l'altro il principio di piena fratellanza reciproca. Il tipo a cui noi ci riferiamo quando parliamo di genio è di questo genere. Si determina una situazione analoga nel campo della creazione artistica: anche gli artisti esprimono contenuti che rappresentano un'espressione emozionale più comprensiva, rispondente a una società più comprensiva. Nel grado in cui noi rendiamo diversa la comunità nella quale viviamo, noi tutti siamo in possesso di ciò che è proprio del genio, e che dà luogo all'effettiva apparizione del genio, quando gli effetti sono rilevanti.

La risposta dell'"io" può essere un processo che implica una degradazione della situazione sociale, come pure un'integrazione più avanzata. Si prenda il caso della folla nelle sue varie espressioni. Una folla è un'organizzazione che ha eliminato certi valori realizzatisi nel rapporto reciproco degli individui, ha semplificato se stessa, e nel fare ciò ha ottenuto di poter permettere all'individuo, specialmente all'individuo represso, di avere una espressione che altrimenti non gli sarebbe permessa. La risposta dell'individuo è resa possibile dall'effettiva degradazione della struttura sociale, ma questo fatto non priva l'individuo del valore immediato che in queste condizioni si esprime. Egli giunge ad avere la sua risposta emotiva estraendola da questa situazione, poiché nella sua espressione di violenza sta facendo ciò che tutti gli altri fanno. L'intera comunità sta facendo la stessa cosa.

Il freno che esisteva è sparito ed egli è tutt'uno con la comunità e la comunità è tutt'uno con lui. Si trova un esempio illustrativo di carattere più futile nei nostri rapporti personali con coloro che stanno attorno a noi. Le buone maniere sono, non solo metodi di rapporto mediato tra persone, ma anche modi di proteggere noi stessi dagli altri. Una persona può, attraverso il suo contegno, isolarsi in modo che gli altri non possano entrare in contatto con essa. I modi di contegno forniscono un mezzo col quale tenere la gente a distanza, la gente che non conosciamo e che non vogliamo conoscere. Noi tutti ci serviamo di mezzi di questo genere. Vi sono però occasioni in cui noi diminuiamo gradatamente il tipo di contegno atto a tenere la gente a una certa distanza: noi ci incontriamo in qualche paese lontano con l'uomo che forse a casa avremmo cercato di evitare, e, quasi, allarghiamo le braccia per abbracciarlo. Vi è moltissimo entusiasmo nelle situazioni collegate all'ostilità di altre nazioni; noi tutti ci sentiamo come una persona sola contro un nemico comune; le barriere cadono e sentiamo

un senso sociale di cameratismo verso quelli che sono impegnati con noi in un'impresa comune. La stessa cosa accade in una campagna politica. Per il momento noi stendiamo felici la mano – e magari offriamo un sigaro – a chiunque sia membro del gruppo particolare al quale apparteniamo. In quelle circostanze ci liberiamo di certe restrizioni, che effettivamente ci impediscono profonde esperienze sociali. Una persona può anche essere vittima delle sue buone maniere; esse possono chiuderlo come pure proteggerlo. Ma nelle condizioni cui ho fatto riferimento, l'uomo si proietta davvero fuori di se stesso e, facendo ciò, fa di se stesso un membro ben determinato di una comunità più ampia di quella alla quale precedentemente apparteneva.

Questa esperienza allargata ha una profonda influenza; è il genere di esperienza che ha il neofita nella conversione. È il senso di appartenere alla comunità, di essere in intimo rapporto con un numero indefinito di individui che appartengono allo stesso gruppo. Questa è l'esperienza che sta alla base dei caratteri, qualche volta isterici, che sono propri delle conversioni. La persona è entrata nell'universale comunità della chiesa, e l'esperienza che ne risulta è l'espressione di quel senso di identificazione del proprio sé con tutti gli altri nella comunità. Il senso di amore viene mostrato con atti come quello di lavare i piedi di lebbrosi; in generale, con il ritrovamento della persona più lontana dalla comunità e col rendere omaggio in modo apparentemente servile, identificando completamente il proprio sé con questo individuo. Questo è un processo di abbattimento delle divisioni così che l'individuo è fratello di tutti. Il santo medievale, come la tecnica religiosa indiana, elaborò quel metodo di identificazione di se stesso con tutti gli altri esseri viventi. Questo crollo di barriere è qualcosa che stimola un flusso di emozioni, poiché rende liberi un numero indefinito di possibili contatti con altra gente, che erano stati ostacolati, tenuti repressi. L'individuo, con il suo ingresso in quella nuova comunità, avviandosi a rendersene membro, con la sua esperienza di identificazione, ha assunto il valore che appartiene a tutti i membri di quella comunità.

Queste esperienze sono, naturalmente, di immensa importanza. Facciamo sempre uso di esse nella comunità. Noi consideriamo sbagliato l'atteggiamento di ostilità come mezzo per svolgere le relazioni reciproche tra nazioni. Noi pensiamo che si dovrebbe andare oltre i metodi della guerra e della diplomazia, e arrivare ad un tipo di rapporto politico delle nazioni tra loro, in cui esse potessero essere considerate come membri di una stessa comunità, e, così, potessero esprimere loro stesse, non con l'atteggiamento di ostilità, ma nei termini dei loro valori comuni. Questo è quello che noi proponiamo come l'ideale della Società delle Nazioni.

Dobbiamo ricordare, comunque, che non possiamo elaborare le nostre istituzioni politiche senza introdurre gli antagonismi dei partiti. Senza partiti non potremmo convincere una parte degli elettori ad andare alle urne per esprimere loro stessi su problemi di grande importanza pubblica, mentre possiamo iscrivere una considerevole parte della comunità ad un partito politico che si batte con un altro partito. È l'elemento della battaglia che conserva alto l'interesse. Noi possiamo assicurarci l'interesse di un numero di persone che vogliono sconfiggere il partito avversario e portarle alle urne per fare ciò. La piattaforma politica di partito è naturalmente un'astrazione e non significa molto per noi, dal momento che psicologicamente dipendiamo in realtà dall'attività di questi impulsi più primitivi per tenere le nostre istituzioni consuete in movimento. Quando noi ci opponiamo all'organizzazione di corrotti apparati politici dovremmo ricordarci di sentire una certa gratitudine per la gente che è capace di assicurare l'interesse della popolazione agli affari pubblici.

Noi dipendiamo normalmente da quelle situazioni nelle quali il sé sa esprimersi in modo diretto, e non vi è nessuna situazione nella quale il sé può esprimersi così facilmente come quando è contrapposto al nemico comune dei gruppi ai quali è strettamente legato. L'inno che ci viene alla mente più frequentemente come espressivo del cristianesimo è "Avanti soldati cristiani"; Paolo organizzò la chiesa del suo tempo contro il mondo pagano; e la "rivelazione" rappresenta la comunità contrapposta al mondo delle tenebre. L'idea di Satana è stata essenziale all'organizzazione della chiesa quanto lo è stata la politica per l'organizzazione della democrazia. Vi deve essere qualcosa contro cui combattere, poiché il sé è capace di esprimersi con più facilità quando si congiunge ad un gruppo determinato.

Il valore di una società ordinata è essenziale per la nostra esistenza, ma deve esservi spazio per l'espressione dell'individuo medesimo, se deve esistere una società soddisfacentemente sviluppata si devono provvedere i mezzi per una tale espressione. Finché non abbiamo una struttura sociale di genere tale che in essa un individuo può esprimersi come l'artista e lo scienziato, si ricade sul tipo di struttura tipico della folla, nella quale ciascuno è libero di esprimersi contro qualche oggetto odiato dal gruppo.

Una differenza tra la società umana primitiva e la società umana civilizzata consiste nel fatto che nella società umana primitiva il sé individuale è determinato in modo più completo, in merito al suo pensiero e al suo comportamento, dal modello generale dell'attività sociale organizzata, sviluppata dal particolare gruppo sociale al quale egli appartiene, di quanto non lo sia nella società umana civilizzata. In altre

parole la società umana primitiva offre una possibilità molto minore per l'individualità – per un pensiero e un comportamento originale, irripetibile e creativo da parte del sé individuale che si trova al suo interno o che ad essa appartiene – di quanto non offra la società umana civilizzata; ed invero l'evoluzione della società umana organizzata dalla società umana primitiva è dipesa in larga parte, o è risultata, da una progressiva liberazione sociale del sé individuale e della sua condotta, con le modificazioni e le elaborazioni del processo sociale umano che sono seguite a questa liberazione e da essa sono state rese possibili.

Nella società primitiva, per un'estensione molto più grande che non nella società civilizzata, l'individualità è costituita dal conseguimento, più o meno perfetto, di un dato tipo sociale – un tipo già dato, indicato o esemplificato nel modello di condotta sociale, nell'affine struttura integrata del processo sociale di esperienza e comportamento che il dato gruppo sociale rivela e sta sviluppando; nella società civilizzata l'individualità è costituita piuttosto dall'allontanamento dell'individuo da ogni dato tipo sociale oppure dalla realizzazione modificata di esso, piuttosto che dalla sua conformità, e tende ad essere qualcosa di molto più caratteristico, singolare e peculiare di quanto non sia nella società umana primitiva. Ma anche nelle forme di civilizzazione umana più moderne e a più alto livello di evoluzione, l'individuo, per quanto originale e creativo possa essere nel suo pensiero o comportamento, assume sempre e necessariamente un rapporto ben determinato e riflette, nella struttura del suo sé o personalità, il modello generale organizzato di esperienza e attività che si esprime nel processo di vita sociale, o caratterizza il processo di vita sociale nel quale egli è coinvolto e del quale il suo sé o personalità è essenzialmente un'espressione creativa o un'incarnazione. Nessun individuo ha una mente che opera solamente in se stessa, isolata dal processo di vita sociale nel quale è sorta o dal quale è emersa, e nel corso del quale il modello di comportamento sociale organizzatovi si è in conseguenza fondamentalmente impresso.

## 29. UN CONTRASTO FRA LE TEORIE INDIVIDUALISTICHE E LE TEORIE SOCIALI DEL SÉ

Le differenze fra il tipo di psicologia sociale che fa derivare i sé individuali dal processo in cui essi sono implicati, e in cui empiricamente interagiscono, e il tipo di psicologia sociale che fa derivare invece quel processo dai sé degli individui implicati in esso, sono evidenti. Il primo

tipo presuppone un processo sociale, o un ordine sociale, come condizione logica e biologica per la nascita dei sé degli organismi individuali implicati in quel processo, o correlativi a quell'ordine. L'altro tipo, al contrario, assume dei sé individuali come presupposti, in sede logica e biologica, del processo o dell'ordine sociale all'interno del quale essi interagiscono.

La differenza tra le teorie sociali e quelle individuali sullo sviluppo della mente, del sé, e del processo sociale di esperienza e comportamento, è analogo alla differenza esistente tra le teorie evoluzionistiche e quelle contrattualistiche dello stato, formulate in passato tanto da razionalisti che dagli empiristi.<sup>24</sup> La seconda teoria considera gli individui e le loro esperienze individuali – le menti e i sé individuali – come logicamente anteriori al processo sociale in cui sono implicati, e spiega con essi l'esistenza di quel processo sociale; mentre la prima considera il processo sociale dell'esperienza o comportamento come logicamente antecedente alle esperienze individuali implicate in esso e spiega la loro esistenza nei termini del processo sociale. Ma il secondo tipo di teoria non può spiegare ciò che è ritenuto del tutto anteriore logicamente, non può spiegare l'esistenza delle menti e dei sé; mentre il primo tipo di teoria può spiegare ciò che essa ritiene logicamente anteriore e cioè l'esistenza del processo sociale di comportamento, nei termini di quelle fondamentali relazioni e interazioni biologiche o fisiologiche, come la riproduzione o come la cooperazione degli individui per la difesa reciproca o per assicurarsi il cibo.

La nostra opinione è che la mente non può mai trovare espressione e non può mai giungere all'esistenza completa se non nei termini di un ambiente sociale; che un gruppo organizzato o un modello di rapporti o di interazioni sociali (specialmente quelle della comunicazione per mezzo di “gesti”, che svolgono la funzione di simboli significativi e creano così un discorso universale) è necessariamente presupposto da essa e implicito nella sua natura. E questa teoria o interpretazione integralmente sociale della mente<sup>25</sup> – questa opinione per cui la mente si sviluppa e acquisisce il suo essere solo e per virtù del processo sociale di esperienza e attività, che essa quindi presuppone, e per cui non può svilupparsi e acquisire il suo essere in nessun altro modo – deve essere distinta nettamente dalla teoria della mente parzialmente (ma solo parzialmente) sociale. In questa concezione, se la mente può giungere ad esprimersi solo all'interno o nei termini dell'ambiente in un gruppo sociale organizzato, ciò nonostante essa è in qualche senso una dote nativa – un attributo biologico congenito o ereditario – dell'organismo individuale, e non potrebbe, se le cose stessero altrimenti, esistere o manifestarsi completamente nel processo sociale; non è perciò in se stessa essenzialmente un fenomeno sociale, ma piuttosto

nella sua natura e nella sua origine è un fenomeno biologico, ed è sociale solo nelle sue caratteristiche manifestazioni o espressioni. Secondo quest'altra concezione, d'altronde, il processo sociale presuppone la mente ed è in un certo senso un suo prodotto. Il pregio della nostra concezione è che essa ci pone in grado di dare una descrizione dettagliata e di spiegare effettivamente la genesi e lo sviluppo della mente; mentre la concezione secondo la quale la mente è una dote biologica congenita dell'organismo individuale non ci pone realmente in grado di spiegare interamente la sua natura e la sua origine: né quale tipo di dote biologica essa sia, né come gli organismi ad un certo livello del progresso evolutivo giungano a possederla.<sup>26</sup> Inoltre la supposizione per cui il processo sociale presuppone la mente, ed è in un certo senso un prodotto di essa, pare venga contraddetta dall'esistenza di comunità sociali di alcuni animali inferiori, specialmente le organizzazioni sociali notevolmente complesse delle api e delle formiche, che evidentemente operano su di una base puramente istintiva o riflessa, e non implicano minimamente l'esistenza della mente o della coscienza negli organismi individuali che le formano e le costituiscono. E anche se questa contraddizione è evitata dall'ammissione che solo ai suoi più alti livelli – solo ai livelli rappresentati dai rapporti e dalle interazioni sociali degli esseri umani – il processo sociale di esperienza e comportamento presuppone l'esistenza della mente e diviene necessariamente un prodotto della mente, resta ancora poco plausibile che questo processo in movimento e in sviluppo venga, improvvisamente, in un particolare stadio della sua evoluzione, a dipendere per la sua ulteriore continuazione, da un fattore completamente estraneo, introdotto in esso, per così dire, dall'esterno.

L'individuo entra come tale nella propria esperienza solo come oggetto, non come soggetto; e può assumere il carattere di oggetto solo sulla base delle relazioni e interazioni sociali, solo per mezzo delle trattative empiriche con gli altri individui in un ambiente sociale organizzato. È vero che certi contenuti dell'esperienza (particolarmente in sede estetica) sono accessibili solo all'organismo individuale dato e a nessun altro; e che questi contenuti dell'esperienza privati o "soggettivi", come contrapposti a quelli pubblici o "oggettivi", sono abitualmente considerati come particolarmente e intimamente connessi al sé dell'individuo o, in un senso particolare, come esperienze del sé. Ma questa accessibilità propria di certi contenuti della sua esperienza solo all'organismo individuale dato, non invalida la teoria sulla natura sociale e sulla origine del sé che stiamo presentando; l'esistenza di contenuti dell'esperienza privati o "soggettivi", non altera il fatto che la coscienza del sé comporta che l'individuo divenga oggetto a se



stesso attraverso l'assunzione degli atteggiamenti degli altri individui nei suoi confronti, all'interno di un ambiente di rapporti sociali, e il fatto che, se l'individuo non diventasse così oggetto a se stesso, non sarebbe conscio del "Sè" o non avrebbe affatto un sé. Indipendentemente dalle sue interazioni sociali con gli altri individui egli non metterebbe in rapporto con se stesso i contenuti privati o "sogettivi" della sua esperienza, e non potrebbe diventare consapevole di se stesso come tale, cioè come un individuo, una persona, semplicemente per mezzo o nei termini di questi contenuti della sua esperienza; poiché, allo scopo di diventare consapevole di se stesso come tale egli deve, ripeto, diventare oggetto a se stesso o entrare nella propria esperienza come oggetto, e soltanto tramite mezzi sociali – solo con l'assumere gli atteggiamenti degli altri nei confronti di se stesso – egli può diventare oggetto a se stesso.<sup>27</sup>

È vero, naturalmente, che una volta che la mente è sorta nel processo sociale, essa rende possibile lo sviluppo di quel processo in forme di interazione sociale, tra gli individui componenti, molto più complesse di quel che era possibile prima che essa fosse sorta. Ma non vi è nulla di strano che un prodotto di un dato processo contribuisca all'ulteriore sviluppo di quel processo o ne divenga fattore essenziale. Il processo sociale, dunque, non dipende per la sua origine o la sua esistenza iniziale dall'esistenza o dalle interazioni dei sé; tuttavia esso dipende da queste ultime per quanto concerne i più alti livelli di complessità e organizzazione che raggiunge dopo che i sé sono sorti al suo interno.

1. Il comportamento dell'uomo nel suo gruppo sociale è tale da porlo in grado di diventare oggetto rispetto a se stesso, fatto questo che lo rende un prodotto dello sviluppo evolutivo più avanzato rispetto agli animali inferiori. Sostanzialmente è questo fatto sociale – e non l'asserito suo possesso di un'anima o di una mente della quale egli, in quanto individuo, è stato misteriosamente e soprannaturalmente dotato, e della quale gli animali inferiori non sono stati dotati – che lo differenzia da essi.

2. a) Tutti i rapporti e le interazioni sociali hanno la loro base in una certa dotazione socio-fisiologica comune ad ogni individuo in essi implicato. Queste basi fisiologiche del comportamento sociale – che hanno la loro sede ultima nella parte inferiore del sistema nervoso centrale dell'individuo – sono le basi di tale comportamento precisamente in quanto esse sono in sé anche sociali; in quanto, cioè, esse consistono in impulsi o istinti o tendenze di comportamento, da parte dell'individuo dato, che l'individuo stesso non può esternare o esprimere apertamente o soddisfare senza la cooperazione e l'aiuto di uno o più altri individui. I processi fisiologici di comportamento di cui esse sono i meccanismi, sono processi che necessariamente implicano più di un individuo, processi nei quali sono necessariamente implicati altri individui oltre all'individuo dato. Esempi delle fondamentali relazioni sociali alle quali danno origine queste basi fisiologiche di comportamento sociale, sono le relazioni fra i sessi (che esprimono l'istinto di riproduzione), fra genitore e figlio (che esprimono l'istinto paterno o materno), e fra i vicini (che esprimono l'istinto gregario). Questi

meccanismi fisiologici o tendenze del comportamento individuale umano relativamente semplici e rudimentali, oltre a costituire le basi fisiologiche di tutto il comportamento sociale umano, sono anche i fondamentali materiali biologici della natura umana; sicché quando ci riferiamo alla natura umana ci riferiamo a qualcosa che è essenzialmente sociale.

b) Per quanto riguarda le relazioni tra i sessi e tra genitori e figli, come pure negli attacchi e difese, le attività dell'organismo fisiologico sono sociali in quanto gli atti iniziati entro l'organismo ricercano la loro completezza nelle azioni degli altri... Ma mentre si può affermare che il modello dell'atto individuale è, in questi casi, sociale, ciò avviene solo in quanto l'organismo ricerca gli stimoli negli atteggiamenti e nei caratteri di altre forme per il completamento delle sue proprie risposte, e con il suo comportamento tende ad affermare l'altro come parte del suo proprio ambiente. L'effettivo comportamento dell'altro o degli altri non è ammesso nella forma individuale come parte del proprio modello di comportamento (MS).

3. È generalmente ammesso che le specifiche espressioni sociali dell'intelligenza o l'esercizio di ciò che spesso viene chiamato "intelligenza sociale", dipendono dalla capacità di un dato individuo di assumere il ruolo o di "porsi al posto" degli altri individui implicati insieme a lui in date situazioni sociali; e dalla sua conseguente sensibilità ai loro atteggiamenti nei suoi confronti e tra loro. Queste espressioni specificamente sociali dell'intelligenza acquistano, naturalmente, un significato nei termini della nostra affermazione, che complessivamente, la natura dell'intelligenza nella sua essenza più profonda è sociale – che questo assumere da parte del proprio sé le loro funzioni o i loro atteggiamenti, non è semplicemente uno dei vari aspetti o espressioni dell'intelligenza o del comportamento intelligente, ma è la vera essenza del suo carattere. Il "fattore x" di Spearman nell'intelligenza – il fattore sconosciuto che, secondo lui, l'intelligenza rivela – è semplicemente (se la nostra teoria sociale dell'intelligenza è corretta) questa capacità dell'individuo intelligente di assumere l'atteggiamento dell'altro, o gli atteggiamenti degli altri, comprendendo così il senso o cogliendo i significati dei simboli o gesti in base ai quali il pensiero procede; ed essendo in grado così di portare avanti con se stesso la conversazione interiore con questi simboli o gesti che il pensiero implica.

4. L'unità della mente non è identica all'unità del sé. L'unità del sé è costituita dall'unità dell'integrale modello relativo di comportamento e di esperienza sociale in cui l'individuo è implicato, e che si riflette nella struttura del sé; sennonché molti degli aspetti o delle caratteristiche di questo modello integrale non pervengono al livello della coscienza, così che l'unità della mente rappresenta, in un certo senso, un'astrazione dalla più ampia unità del sé.

5. Il pensiero procede in termini di universali o per mezzo di universali. Un universale può essere comportamentisticamente interpretato come l'atto sociale nel suo complesso, implicando l'organizzazione e l'interpretazione degli atteggiamenti di tutti gli individui coinvolti nell'atto, dal momento che condiziona le loro risposte manifeste. Questa organizzazione dei diversi atteggiamenti e delle diverse interazioni individuali in un dato atto sociale, con riferimento alle loro interrelazioni come vengono realizzate dagli individui stessi, è ciò che noi intendiamo con il termine universale; ed esso indica che cosa diventeranno le effettive risposte esplicite degli individui implicati in un dato atto sociale, sia che quell'atto si riferisca ad un progetto concreto di un certo tipo (del genere delle relazioni tra i mezzi fisici e sociali e il fine deliberato) sia a qualche discussione puramente astratta, come ad esempio la teoria della relatività o la teoria delle "idee" di Platone.

6. «The relation of play to education», *University of Chicago Record*, I (1896-97), 140 e sgg.

7. È possibile per oggetti inanimati, non meno che per altri organismi umani, formare parti dell'altro generalizzato e organizzato – completamente socializzato – per ogni dato individuo

umano, in tanto in quanto egli ha una reazione di risposta sociale o reagisce in modo sociale a tali oggetti (per mezzo del meccanismo del pensiero, o della conversazione di gesti interiorizzata). Ogni cosa – ogni oggetto o gruppo di oggetti, animati o inanimati, umani o inumani, umani o animali o meramente fisici – in relazione alla quale egli agisce o alla quale dà una risposta, socialmente, è un elemento nel quale, per lui, si trova l’“altro generalizzato”, assumendo gli atteggiamenti del quale nei propri confronti, l’individuo prende coscienza di sé come oggetto o individuo e in questo modo sviluppa un sé o personalità. Così, per esempio, il culto nella sua forma primitiva è semplicemente l’incarnazione sociale della relazione esistente tra il gruppo sociale dato o comunità e il suo ambiente fisico, un mezzo sociale organizzato, adottato dai singoli membri di quel gruppo o comunità, per entrare in relazioni sociali con quell’ambiente o, in un certo senso, per sviluppare dei discorsi con esso; e in questo modo quell’ambiente diventa, per ciascuno dei singoli membri del gruppo sociale o comunità, parte dell’integrale “altro generalizzato”.

8. Abbiamo detto che il discorso interiore dell’individuo con se stesso attraverso parole o “gesti significativi” – discorso che costituisce il processo o attività del pensiero – è svolto dall’individuo dal punto di vista dell’“altro generalizzato”. E più quel discorso è astratto, e più astratto viene ad essere il pensiero, più lontano risulta l’“altro generalizzato” da qualsiasi rapporto con individui ben determinati. È soprattutto nel pensiero astratto, per così dire, che il discorso in questione è condotto dall’individuo con l’“altro generalizzato”, piuttosto che con certi individui ben determinati. Così avviene, per esempio, che concetti astratti sono concetti affermati nei termini degli atteggiamenti di tutto il gruppo sociale o comunità; essi sono stabiliti sulla base della coscienza che ha l’individuo degli atteggiamenti dell’“altro generalizzato” nei confronti di essi, come un risultato del suo assumere questi atteggiamenti dell’“altro generalizzato” e quindi del suo rispondere ad essi. E così avviene anche che astratte proposizioni vengano affermate in una forma che chiunque – qualsiasi altro individuo intelligente – accetterà.

9. Il rapporto dei singoli organismi con il complesso sociale del quale sono membri è analogo al rapporto fra le singole cellule di un organismo multicellulare e l’organismo nel suo complesso.

10. La nostra selezione costruttiva dell’ambiente che ci circonda è ciò che noi definiamo “coscienza”, nel primo senso del termine. L’organismo non proietta qualità sensibili – i colori per esempio – nell’ambiente al quale esso risponde; esso invece dota questo ambiente di tali qualità in un senso simile a quello in cui un bue aggiunge all’erba la qualità di essere cibo, o in cui – parlando in termini più generali – il rapporto tra organismi biologici e certi contenuti ambientali fa assurgere degli oggetti a cibo. Se non vi fossero degli organismi con particolari organi di senso non vi sarebbe un ambiente esterno, nel senso proprio o usuale della parola. Un organismo costruisce (in senso selettivo) il suo ambiente: la coscienza spesso si riferisce al carattere dell’ambiente in quanto esso è determinato o organizzato selettivamente dai nostri organismi umani, e dipende dal rapporto fra l’ambiente (in quanto selezionato o costruito nel modo suddetto) e l’organismo.

11. La sensibilità dell’organismo trasferisce all’interno dell’ambiente parti di sé. Non trasferisce comunque nell’ambiente il processo vitale, e l’intera capacità immaginativa dell’organismo è incapace a rappresentarsi la vita dell’organismo. Essa può concepibilmente presentare le condizioni alla presenza delle quali la vita si sviluppa ma non il processo vitale unitario. L’organismo fisico rimane sempre una cosa nell’ambiente.

12. Per ciò che riguarda l’“io” considerato come individuo biologico, si vedano i Saggi supplementari II, III, pp. 429 e 436.

13. Secondo questo punto di vista, la comunicazione consapevole si sviluppa dalla comunicazione inconsapevole all’interno del processo sociale; la conversazione in termini di

gesti significativi si sviluppa dalla conversazione in termini di gesti non significativi; e lo sviluppo della comunicazione consapevole in tal modo coincide con lo sviluppo della mente e del sé all'interno del processo sociale.

14. Non si hanno prove di animali che siano in grado di riconoscere che una cosa è un segnale di qualcos'altro e che perciò si servano di quel segnale... (1912).

15. Abbiamo stabilito che l'oggetto fisico è quell'oggetto nel quale non vi è una risposta sociale che solleciti a sua volta una risposta sociale nell'individuo. Gli oggetti con i quali non possiamo mantenere un rapporto sociale sono gli oggetti fisici del mondo (MS).

Si è assunto nella psicologia l'atteggiamento tipico della scienza fisica così che si è perduta di vista la natura sociale della nostra prima conoscenza. Il bambino forma prima gli oggetti sociali che non gli oggetti fisici (1912).

16. [Per quanto riguarda la genesi e la natura della cosa fisica, si veda la sez. 35; anche *The philosophy of the present* pp. 119-139.]

17. La relazione fra mente e corpo è quella relazione che esiste fra organizzazione del sé nel suo comportamento di membro di una comunità razionale e l'organismo corporeo come cosa fisica. L'atteggiamento razionale che caratterizza l'essere umano consiste allora nel rapporto tra l'intero processo nel quale l'individuo è impegnato e l'individuo stesso, il che si riflette nella sua assunzione dei ruoli organizzati degli altri nella loro funzione di stimolo alla risposta dell'individuo stesso. Questo sé distinto dagli altri si trova entro il campo della comunicazione e anche gli altri si trovano all'interno di questo campo. Ciò che può essere indicato al sé dell'uno o degli altri e che non reagisce a questi gesti di indicazione è, nel campo della percezione, ciò che chiamiamo una cosa fisica. Il corpo umano, specialmente quando lo si analizza, è considerato una cosa fisica. La linea di demarcazione fra sé e corpo si trova, dunque, prima di tutto nell'organizzazione sociale dell'atto al cui interno il sé sorge, nella sua antitesi con l'attività dell'organismo fisiologico (MS). La base legittima della distinzione tra mente e corpo sta nella distinzione tra i modelli sociali e i modelli dell'organismo stesso. L'educazione ha il compito di riunire strettamente le due cose. Non abbiamo, sino ad ora, una categoria che le includa. Ciò non significa affermare l'esistenza di qualcosa, in sede logica, che si oppone ad essa; si tratta semplicemente di un'insufficienza del nostro apparato o conoscenza. (1927).

18. Il linguaggio come formazione di simboli significativi è ciò che noi intendiamo per mente. Il contenuto delle nostre menti è (1) discorso interiore, l'impostazione del discorso dal gruppo sociale all'individuo (2)... discorso figurato. Il discorso figurato dovrebbe essere considerato in relazione al comportamento nel quale si svolgono le sue funzioni (1931). Il discorso figurato gioca appunto nell'atto, la parte che svolge la fame nel processo di nutrizione (1912). Si veda il Saggio Supplementare I, p. 417.

19. [Si veda anche «The Definition of the Psychical», *University of Chicago Decennial Publications*, 1903 pp. 104 e sgg.; «The Mechanism of Social Consciousness», *Journal of Philosophy*, IX (1912), pp. 401 e sgg.; «The Social Self», *ibid.*, X (1913), 374 e sgg.]

20. [Cfr. *The Philosophy of the Act*, Parte III]

21. Gli psicologi si occupano generalmente dei processi che sono implicati in ciò che chiamiamo "percezione", ma hanno in larghissima misura ommesso di considerare il carattere del sé. È stato soprattutto grazie al patologo che l'importanza del sé è entrata nella psicologia. I fenomeni di sdoppiamento della personalità hanno concentrato l'attenzione sul sé e hanno mostrato come sia assolutamente fondamentale questo carattere sociale della mente. Ciò che costituisce la personalità si trova in questa specie di compromesso tra membri, in un gruppo che prende parte ad un processo cooperativo. È questa l'attività che ha condotto all'animale umanamente intelligente.

22. Sulla questione del controllo sociale vedi «The Genesis of the Self and Social Control», *International Journal of Ethics*, XXXV (1924-25), pp. 251 e sgg.; «The Working Hypothesis in Social Reform», *American Journal of Sociology*, V (1899-1900), 367 e sgg.; «The Psychology of Punitive Justice», *ibid.*, XXIII (1917-18). 577 e sgg.

23. Il comportamento di un genio è condizionato socialmente proprio come quello di un individuo normale; e le sue scoperte sono i risultati o le risposte a stimoli sociali, proprio come lo sono quelle di un individuo normale. Il genio, come l'individuo normale, replica a se stesso dal punto di vista del gruppo sociale organizzato al quale appartiene, e degli atteggiamenti di quel gruppo nei confronti di ogni progetto dato nel quale egli è implicato; ed egli risponde a questo atteggiamento organizzato del gruppo con un suo preciso atteggiamento nei confronti del progetto dato, proprio come fa l'individuo normale. Ma questo suo atteggiamento, con il quale egli risponde all'atteggiamento generalizzato del gruppo è nel caso del genio originale e irripetibile, mentre non è tale nel caso dell'individuo normale; ed è questa originalità e irripetibilità della sua risposta a una data situazione, problema o progetto sociale – che condiziona cionondimeno il suo comportamento non meno di quanto non condizioni quello dell'individuo normale – ciò che distingue il genio dall'individuo normale.

24. Storicamente, sia il razionalista che l'empirista, sono legati all'interpretazione dell'esperienza nei termini dell'individuo (1931).

Esiste altra gente tanto quanto noi; per esistere un sé richiede altri sé.

Nella nostra esperienza la cosa è là, tanto quanto noi siamo qui. La nostra esperienza è nella cosa tanto quanto è in noi. (MS).

25. Sostenendo una teoria sociale della mente sosteniamo un punto di vista funzionale per quanto riguarda la sua natura, in opposizione a qualsiasi forma di teorie sostanziali o ontologiche. In particolare, ci opponiamo a tutte le tesi intracraniche o intraepidermiche per quanto riguarda il suo carattere e la sua localizzazione. Perciò dalla nostra teoria sociale della mente consegue che il campo della mente è coestensivo con il campo del processo sociale di esperienza e comportamento e include tutte le componenti di esso, con la matrice cioè dei rapporti sociali e delle interazioni tra individui che dalla mente è presupposta e dalla quale essa sorge o viene ad esistenza. Se la mente si costituisce in modo sociale, allora il campo o la localizzazione di ogni data mente individuale deve estendersi tanto quanto si estende l'attività sociale o l'apparato di rapporti sociali che la costituiscono; di conseguenza quel campo non può essere limitato dalla pelle dell'organismo individuale al quale esso appartiene.

26. Secondo il tradizionale assunto della psicologia, il contenuto dell'esperienza è interamente individuale e tale da non dover essere in alcuna misura spiegato anzitutto in termini sociali, anche se la sua collocazione è sociale. E per una psicologia sociale come quella di Cooley – che si fonda precisamente sullo stesso assunto – tutte le interazioni sociali dipendono dalle immaginazioni degli individui implicati in esse, e si verificano nei termini delle loro dirette influenze consapevoli reciproche nei processi di esperienza sociale. La psicologia sociale di Cooley, quale è esposta nel suo libro *Human nature and the social order*, è quindi inevitabilmente introspettiva, e il suo metodo psicologico porta con sé le implicazioni di un completo solipsismo; la società in realtà non esiste se non nella mente dell'individuo, e il concetto del sé come intrinsecamente sociale in ogni senso è un frutto dell'immaginazione. Anche per Cooley il sé presuppone l'esperienza e l'esperienza è un processo all'interno del quale il sé si forma; ma dal momento che quel processo è per lui primariamente interno e individuale piuttosto che esterno e sociale, egli è legato nella sua psicologia a una posizione metafisica soggettivistica e idealistica, piuttosto che ad una oggettivistica e naturalistica.

27. La capacità fisiologica dell'essere umano di sviluppare la mente o l'intelligenza è un prodotto del processo di evoluzione biologica, proprio come lo è il suo intero organismo; ma l'effettivo sviluppo della sua mente o dell'intelligenza stessa, data questa capacità, deve

procedere nei termini delle situazioni sociali in cui essa ottiene la sua espressione e significato; perciò esso stesso è un prodotto del processo di evoluzione sociale, del processo di esperienza sociale e di comportamento.

## PARTE QUARTA

### La società

#### 30. LE BASI DELLA SOCIETÀ UMANA: L'UOMO E GLI INSETTI

Nelle prime parti della nostra indagine abbiamo seguito lo sviluppo del sé nell'esperienza dell'organismo umano; ora dobbiamo fare alcune considerazioni sull'organismo sociale all'interno del quale questo sé sorge.

Come sappiamo, la società umana non potrebbe esistere senza menti e sé, dal momento che tutti i suoi tratti più caratteristici presuppongono che i suoi membri individuali posseggano menti e sé; i suoi singoli membri però non possederebbero menti e sé se questi non fossero sorti all'interno del processo sociale umano nei suoi livelli inferiori di sviluppo: quei livelli nei quali tale processo si presenta come una mera risultante, dipendente completamente dalle differenziazioni e dalle esigenze fisiologiche dei singoli organismi implicati in esso. Devono esservi stati tali livelli inferiori del processo sociale umano, non solo per ragioni fisiologiche, ma anche (se è corretta la nostra teoria sull'origine e sulla natura delle menti e dei sé) perché le menti e i sé, la coscienza e l'intelligenza, non potrebbero essere emerse diversamente; perché, cioè, qualche tipo di processo sociale in sviluppo nel quale gli esseri umani fossero implicati, deve essersi verificato prima che negli esseri umani esistessero menti e sé, allo scopo di rendere possibile da parte degli esseri umani lo sviluppo di menti e sé all'interno o nei termini di quel processo.<sup>1</sup>

Il comportamento di tutti gli organismi viventi ha un aspetto fondamentalmente sociale: i fondamentali impulsi e bisogni biologici e fisiologici che si trovano alla base di tale comportamento – specialmente quelli della fame e del sesso, quelli connessi con la nutrizione e la riproduzione – sono impulsi e bisogni che, nel senso più ampio, sono di carattere sociale e hanno implicazioni sociali, dal momento che implicano o richiedono determinate situazioni e rapporti sociali, perché sia possibile il soddisfacimento di essi da parte dei singoli organismi; essi costituiscono

così la base di tutte le forme di comportamento sociale, siano esse semplici o complesse, grezze o altamente organizzate, rudimentali o compiutamente elaborate. L'esperienza e il comportamento del singolo organismo sono sempre elementi di un più ampio complesso sociale, o processo di esperienza e comportamento, nel quale il singolo organismo – in virtù del carattere sociale dei fondamentali impulsi e bisogni fisiologici che stimolano la sua esperienza e in essa si esprimono – è necessariamente implicato anche ai più bassi livelli di evoluzione. Non vi è nessun organismo vivente di nessun genere la cui natura o costituzione sia tale da permettergli di esistere o mantenersi in completo isolamento da tutti gli altri organismi viventi, o tale da far sì che certi rapporti con gli altri organismi viventi (siano essi della sua specie o di altre) – rapporti che *strictu sensu* sono sociali – non giochino una parte necessaria e indispensabile nella sua vita. Tutti gli organismi viventi sono legati in un ambiente generale o in una situazione sociale, in un complesso di interrelazioni e interazioni sociali dalle quali dipende la loro continua esistenza.

Fra questi fondamentali impulsi o bisogni socio-fisiologici (e i conseguenti atteggiamenti) che sono basilari per il comportamento sociale e l'organizzazione sociale per tutte le specie di organismi viventi, quello che più è importante, nel caso del comportamento sociale umano, e che si esprime in modo più decisivo e determinante nell'intera forma generale dell'organizzazione sociale umana (sia primitiva che civilizzata), è il sesso o l'impulso riproduttivo; comunque, appena meno importante è l'impulso e l'atteggiamento paterno (o materno), che è naturalmente strettamente connesso o associato con l'impulso sessuale, e l'impulso o atteggiamento di socievolezza, che è un tipo di generalizzazione dell'impulso o atteggiamento paterno (o materno), e dal quale dipende più o meno tutto il comportamento sociale cooperativo. La famiglia, così, è l'unità fondamentale per la riproduzione e il mantenimento delle specie: è l'unità dell'organizzazione sociale umana nei termini della quale queste vitali attività o funzioni biologiche sono compiute o portate avanti. E tutte quelle più ampie unità o forme dell'organizzazione sociale umana, come la tribù o lo Stato, si fondano in definitiva sulla famiglia e si sviluppano (in modo diretto o indiretto) dalla famiglia, o sono estensioni di essa. La tribù o l'organizzazione tribale è una generalizzazione diretta dell'organizzazione della famiglia; lo Stato, a sua volta, o l'organizzazione nazionale è una generalizzazione diretta della tribù o dell'organizzazione tribale – in definitiva, sebbene in modo indiretto, anche dell'organizzazione della famiglia. In breve tutta la società umana organizzata – anche nelle sue



forme più complesse e più altamente evolute – è, in un certo senso, una pura estensione e ramificazione di quei semplici e fondamentali rapporti socio-fisiologici fra i suoi singoli membri (rapporti fra i sessi che risultano dalla loro differenziazione fisiologica, e rapporti fra genitori e bambini) sui quali essa si fonda e dai quali trae origine.

Questi impulsi socio-fisiologici sui quali si basano tutte le organizzazioni sociali costituiscono, inoltre, uno dei due poli del processo generale di differenziazione ed evoluzione sociale, esprimendosi in tutte le complessità dei rapporti e interazioni sociali, delle risposte e delle attività sociali. Essi sono i materiali fisiologici fondamentali che formano la natura umana dal punto di vista sociale, di modo che la natura umana è qualcosa di assolutamente sociale e presuppone sempre l'individuo realmente sociale. Invero, ogni studio psicologico o filosofico sulla natura umana implica l'assunto per cui l'individuo umano appartiene ad una comunità sociale organizzata, e la sua natura umana deriva dalle interazioni e dai rapporti sociali con quella comunità nel suo complesso e con gli altri singoli membri di essa. L'altro polo del generale processo di differenziazione ed evoluzione sociale è costituito dalle risposte degli individui alle identiche risposte degli altri, cioè alle risposte di classe o sociali, o alle risposte di interi gruppi sociali organizzati di altri individui in riferimento a determinati gruppi di stimoli sociali, essendo queste risposte di classe o sociali le origini, le basi e la materia prima delle istituzioni sociali. Così noi possiamo chiamare il primo polo del processo generale di differenziazione ed evoluzione sociale il polo individuale o fisiologico, il secondo polo di questo processo il polo istituzionale.<sup>2</sup>

Ho messo in rilievo che l'organismo sociale è costituito da individui la cui attività cooperativa è essenziale per la vita del complesso. Tali organismi sociali esistono anche al di fuori della società umana. Gli insetti rivelano un tipo di sviluppo molto curioso. Indulgiamo a tentazioni di antropomorfismo nelle nostre spiegazioni della vita delle api e delle formiche, dal momento che sembra relativamente facile rintracciare nelle loro organizzazioni, l'organizzazione della comunità umana. Vi sono differenti tipi di individui con funzioni corrispondenti, e un processo vitale che sembra determinare la vita dei differenti individui. Si è indotti nella tentazione di riferirsi a tale processo vitale come se fosse analogo a quello di una società umana. Ciononostante, non abbiamo alcuna base neppure per compiere l'analogia in questo senso, poiché non siamo in grado di scoprire nelle società degli insetti alcun sistema di comunicazione, e anche perché in queste comunità il principio di organizzazione è diverso da quello proprio della comunità umana.

Il principio di organizzazione tipico di questi insetti è quello della plasticità fisiologica, che dà origine a un reale sviluppo nel processo fisiologico di un diverso tipo di forma in adattamento a certe funzioni. Così, l'intero processo di riproduzione è svolto, per l'intera comunità, da una sola ape regina o formica regina, una forma singola caratterizzata da un enorme sviluppo degli organi riproduttivi, con la corrispondente degenerazione degli organi riproduttivi negli altri insetti della comunità. Vi è lo sviluppo di un particolare gruppo di lottatori, una differenziazione così accentuata che essi non riescono nemmeno a nutrirsi. Questo processo di sviluppo fisiologico, che rende l'individuo un organo nel tutto sociale, è perfettamente paragonabile allo sviluppo dei diversi tessuti in un organismo fisiologico. In un certo senso, ciascuna delle funzioni proprie di una forma multicellulare, si possono trovare in una singola cellula. Le forme unicellulari possono realizzare l'intero processo vitale; esse si muovono, si liberano dei loro prodotti di scarto, si riproducono. In una forma multicellulare, invece, vi è una differenziazione fra il tessuto che forma cellule muscolari per il movimento, quello che forma cellule che assorbono l'ossigeno ed eliminano i prodotti di scarto, quello che forma cellule riservate al processo di riproduzione. Risultano così tessuti formati di cellule che sono differenziate. Similmente, in una comunità di formiche o di api, vi è una differenziazione fisiologica fra le diverse forme, che è paragonabile alla differenziazione delle diverse cellule nel tessuto di una forma multicellulare.

Ora, il principio di organizzazione proprio della società umana non si fonda su una tale differenziazione. Vi è, naturalmente, la fondamentale distinzione di sesso, che resta una differenza fisiologica, e in complesso anche le distinzioni fra le forme di genitori e le forme di figli sono distinzioni filologiche, ma, prescindendo da queste, non vi è praticamente nessuna distinzione fisiologica fra i differenti individui che costituiscono la comunità umana. L'organizzazione quindi non può realizzarsi, come si realizza nella comunità delle formiche o delle api, attraverso la differenziazione fisiologica di certe forme che divengono organi sociali. Al contrario, tutti gli individui hanno essenzialmente le stesse strutture fisiologiche, e il processo di organizzazione che si realizza fra tali forme deve essere un processo completamente diverso da quello che si realizza fra gli insetti.

Il grado cui può pervenire la differenziazione degli insetti è sorprendente. Molti dei risultati ottenuti in una organizzazione sociale ad alto livello sono ottenuti anche da queste comunità. Esse catturano altre piccole forme, dai cui trasudamenti traggono piacere, e le tengono come

noi teniamo le mucche da latte. Hanno schiere di guerrieri che pare compiano delle scorrerie e ne riportino degli schiavi, di cui in seguito si servono. Possono fare ciò che la società umana non può: possono determinare il sesso della generazione avvenire, distinguere e determinare chi sarà il padre nella futura generazione.

Noi realizziamo sorprendenti sviluppi, che sono paralleli alle imprese che cerchiamo di portare avanti nella società, il modo però in cui essi sono compiuti è essenzialmente differente. Fra gli insetti essi avvengono attraverso la differenziazione fisiologica, e non riusciamo a trovare, nello studio di questi animali, nessuna intermediazione di comunicazione, come quella attraverso la quale si realizza l'organizzazione umana. Sebbene noi siamo ancora per molta parte all'oscuro di ciò che riguarda l'entità sociale dell'alveare o del formicaio, e sebbene notiamo un'evidente somiglianza fra la loro organizzazione e quella della società umana, nelle due situazioni vige un sistema di organizzazione completamente diverso.

In ambedue i casi si trova un'organizzazione all'interno della quale sorgono gli individui particolari e che si presenta come una condizione per la nascita dei diversi individui. Lo sviluppo peculiare che si realizza in un alveare non potrebbe essere tipico che di una comunità di api. Noi possiamo, in un certo grado, fornire uno spunto per comprendere l'evoluzione di un tale gruppo sociale. Possiamo trovare forme solitarie come quelle del calabrone e possiamo, o con maggiore o minor profitto, speculare su esse, considerandole altre forme dalle quali potrebbe verificarsi lo sviluppo di una società di insetti. Probabilmente il ritrovamento di un "surplus" di cibo, che queste forme tramandassero da una generazione ad un'altra, sarebbe un fattore determinante. Nella vita della forma solitaria la prima generazione sparisce e le larve sono lasciate indietro, in modo che vi è una completa sparizione degli adulti ad ogni apparizione della nuova generazione. In organizzazioni del genere di quella dell'alveare si verificano le condizioni, nelle quali, in seguito all'abbondanza di cibo, le forme trapassano da una generazione all'altra. In queste condizioni è possibile un complesso sviluppo sociale, che dipende però ancora da differenziazioni fisiologiche. Non abbiamo nessuna prova di un'esperienza che sia passata da una generazione all'altra per mezzo della comunicazione. Ciononostante, in queste condizioni di abbondanza di cibo, tale sviluppo fisiologico fiorisce in un modo sorprendente. Una differenziazione di questo genere potrebbe avvenire soltanto in una comunità. L'ape regina e, fra le formiche, i lottatori, potrebbero sorgere solo da una società di insetti. Non sarebbe possibile mettere insieme questi diversi individui e costituire una società di insetti; deve esistere in

precedenza una società di insetti perché questi individui possano formarsi.

Nella comunità umana potrebbe sembrare che non vi siano tali differenti intelligenze di individui separati, e che lo sviluppo degli individui non derivi dalla matrice sociale nello stesso modo dello sviluppo degli insetti. Gli individui umani sono in larga misura identici; non si trova differenza essenziale di intelligenza dal punto di vista della differenziazione fisiologica tra i sessi. Vi sono organismi fisiologici che sono essenzialmente identici, di modo che non ci sembra che ci sia una matrice sociale da cui dipenda l'apparizione dell'individuo. È a causa di tali considerazioni che si è sviluppata una teoria secondo la quale le società umane sono state generate dagli individui e non gli individui dalle società. In questo modo la teoria contrattualistica della società afferma innanzitutto che gli individui esistono tutti come individui intelligenti, come sé, e che questi individui si uniscono insieme e formano la società. Da questo punto di vista le società sono sorte come le corporazioni d'affari, a seguito della deliberata unione di un gruppo di investitori, che scelgono i loro funzionari e si costituiscono in società. Prima vengono gli individui, e le società sono causate dalla supremazia di certi particolari individui. Si tratta di un'antica teoria, e in alcuni suoi aspetti è ancora attuale. Se però la posizione alla quale mi sono riferito è corretta, se l'individuo riesce a possedere un sé solo attraverso la comunicazione con gli altri, solo attraverso l'elaborazione dei processi sociali per mezzo della comunicazione significativa, allora non è possibile che il sé sia antecedente all'organismo sociale. Quest'ultimo deve avere carattere di antecedenza temporale.

Fra i mammiferi un processo sociale è implicato nel rapporto fra genitori e figli. Questo caso è caratterizzato dall'unica differenziazione fisica (eccettuato il sesso) che esiste fra gli individui umani, e queste differenze fisiologiche forniscono una base per il processo sociale. Tali famiglie possono esistere fra animali inferiori all'uomo. La loro organizzazione avviene su una base fisiologica, cioè una forma agisce in un certo modo in rapporto alla sua struttura fisiologica e un'altra risponde in rapporto alla propria. In quel processo deve ben sussistere un "gesto" che sollecita la risposta, ma la "conversazione di gesti" a questo livello non è significativa. Ciononostante, l'inizio della comunicazione si trova nel processo di organizzazione dipendente da differenze fisiologiche; vi è inoltre il conflitto di individui fra di loro, che non si fonda necessariamente su condizioni fisiologiche.

Consideriamo il caso in cui un conflitto si verifica fra individui. Vi può essere un'originaria causa fisiologica, come la fame, la rivalità per motivi

sessuali, la rivalità per il predominio. Noi possiamo forse trovare in ogni caso un'origine fisiologica, ma il conflitto avviene fra individui che si trovano praticamente allo stesso livello, e in tali conflitti vi è la stessa "conversazione di gesti" che ho illustrato quando parlavo della zuffa di cani. Così, individuiamo gli inizi del processo di comunicazione nel processo cooperativo, sia di riproduzione, sia di premura per i figli, sia di lotta. I "gesti" non sono ancora simboli significativi, ma essi permettono che inizi la comunicazione. È sottinteso un processo sociale, una certa parte del quale dipende da differenziazione fisiologica, ma il processo è tale che implica in aggiunta i "gesti".

Verosimilmente è da questo processo che si sviluppa la comunicazione significativa. È nel processo di comunicazione che si presenta un altro tipo di individuo. Questo processo dipende, naturalmente, da una certa struttura fisiologica: se l'individuo non fosse sensibile ai suoi stessi stimoli, che sono essenziali perché si verifichi la risposta dell'altra forma, tale comunicazione non avrebbe luogo. Così, in caso di sordomutismo, se non ci si preoccupa per l'acquisizione del linguaggio, il bambino non sviluppa una normale intelligenza umana, ma resta al livello degli animali inferiori. Il linguaggio ha dunque un'origine fisiologica, non però del genere della differenziazione fisiologica fra le varie forme. Noi tutti abbiamo organi vocali e organi auditivi, e in quanto il nostro sviluppo è uno sviluppo normale, siamo tutti in grado di influenzare noi stessi nel modo in cui influenziamo gli altri. È da questa capacità di essere influenzati dal nostro stesso "gesto", alla stessa stregua in cui influenziamo gli altri, che è sorta la forma peculiare dell'organismo sociale umano, composta da esseri che fino a quel punto sono fisiologicamente identici. Alcuni dei processi sociali, all'interno dei quali questa comunicazione si verifica, dipendono da differenze fisiologiche, ma l'individuo nel processo sociale è fisiologicamente differenziato dagli altri individui. Ciò, insisto, costituisce la differenza fondamentale fra la società degli insetti e la società umana.<sup>3</sup> Si tratta di una distinzione che deve essere ancora fatta con riserve, poiché può darsi che in futuro si riesca a scoprire un linguaggio fra le formiche e fra le api. Ci si manifesta, come ho detto, una differenziazione di caratteri fisiologici che spiega fino a questo punto l'organizzazione peculiare di queste società di insetti. La società umana, allora, dipende dallo sviluppo del linguaggio, per quanto riguarda la propria caratteristica forma di organizzazione.

Si è indotti nella tentazione di considerare la fisiologia dell'insetto in contrapposizione alla fisiologia della forma umana e di notare le loro differenze. Ma, mentre si è tentati di speculare su tali differenze, non vi è

tuttavia nessuna base adeguata per una generalizzazione in questo campo. La forma umana è diversa dalla forma dell'insetto. Naturalmente, le formiche e le api hanno dei cervelli ma non hanno nulla che corrisponda alla corteccia. Noi riconosciamo che, proprio come abbiamo un tipo di società costruito su questo principio della differenziazione fisiologica, così dobbiamo avere una diversa organizzazione fisiologica. Riusciamo a costituire unità nelle diverse strutture della forma umana per mezzo di un organo addizionale, il cervello con la sua corteccia cerebrale. Nella forma dell'insetto vi è unità per l'effettiva collaborazione delle parti fisiologiche. All'origine di tale fenomeno vi è qualche base fisiologica, per quanto oscuri possano essere i dettagli.<sup>4</sup> È importante mettere in luce che la forma intelligente raggiunge lo sviluppo dell'intelligenza per mezzo di un organo come il sistema nervoso centrale, con il suo sviluppo peculiare del cervello e della corteccia. La colonna vertebrale rappresenta gruppi di risposte più o meno costanti. Per mezzo quindi di un organo, che è sovrapposto al sistema nervoso centrale, possono essere costituite connessioni fra i diversi tipi di risposte che sorgono attraverso il sistema inferiore. Nasce così la quasi indefinita molteplicità delle risposte dell'organismo umano.

Mentre è nello sviluppo del cervello, in quanto tale, che otteniamo la possibilità dell'apparizione della caratteristica condotta umana, se considerata semplicemente nei termini del cervello e della colonna, questa sarebbe molto limitata, e l'animale umano sarebbe un animale debole e poco importante. L'uomo non potrebbe far molto. Potrebbe correre, arrampicarsi e mangiare ciò che potrebbe portare con le mani alla bocca, in virtù di quei riflessi che incidono sull'originale sistema nervoso centrale. Ma un insieme di combinazioni di tutti i diversi processi trovati, dà un indefinito numero di possibili reazioni nelle attività dell'animale umano. È a causa della varietà delle combinazioni nelle connessioni delle risposte agli stimoli, che avvengono nei canali che scorrono nella corteccia, che può costruire ogni tipo di combinazione relativamente a tutti i diversi modi nei quali un essere umano può usare le braccia, le gambe, e il resto del corpo.<sup>5</sup>

Vi è, come abbiamo visto, un'altra fase molto importante nello sviluppo dell'animale umano, che è forse altrettanto essenziale del discorso per lo sviluppo dell'intelligenza propria dell'uomo, ed è l'uso della mano per l'isolamento delle cose fisiche. Il discorso e la mano procedono insieme nello sviluppo dell'essere sociale umano. Per la completa fioritura dell'intelligenza deve sorgere la coscienza del sé. Ma vi deve essere qualche fase dell'azione che si ferma prima del completamento se quell'azione deve svilupparsi in un modo intelligente, e il linguaggio e la mano forniscono il meccanismo necessario. Noi tutti abbiamo mani e

lingua, e siamo tutti, in quanto esseri sociali, esseri identici, intelligenti. Noi tutti abbiamo ciò che definiamo “coscienza” e noi tutti viviamo in un mondo di cose. È in tali termini di mediazione che si sviluppa la società umana, termini di mediazione completamente diversi da quelli nell’ambito dei quali si sviluppa la società degli insetti.

### 31. LE BASI DELLA SOCIETÀ UMANA: L’UOMO E I VERTEBRATI

Abbiamo visto che la società umana è organizzata su un principio diverso da quello su cui sono organizzate le società degli insetti, che si fondano sulla differenziazione fisiologica. Per vari aspetti gli individui umani sono identici l’un l’altro e differenziati fisiologicamente in un modo relativamente insignificante. L’individuo conscio del sé, che costituisce una tale società, non dipende dalle differenziazioni fisiologiche, anche dove esse esistano, mentre nella comunità degli insetti l’esistenza stessa delle comunità dipende da una tale differenziazione fisiologica. L’organizzazione degli atteggiamenti sociali che costituiscono la struttura e il contenuto del singolo sé umano è realizzata sia nei termini dell’organizzazione degli elementi neurali e delle loro interconnessioni nel sistema nervoso centrale dell’individuo, sia nei termini del generale modello ordinato di comportamento o condotta sociale o di gruppo nel quale l’individuo – in quanto membro della società o gruppo di individui che realizzano quel comportamento – è implicato.

È vero anche che molte forme vertebrate, presso le quali esiste embrionalmente una società, non dipendono dalla differenziazione fisiologica. Tali società inferiori a quella dell’uomo sono relativamente insignificanti. La famiglia, naturalmente, è importante, e possiamo dire che la famiglia esiste presso forme inferiori all’uomo. Vi è non solo la necessaria relazione fra padre e figlio, che è collegata al periodo dell’infanzia, ma anche la relazione fra i sessi, che può essere relativamente permanente, e che porta all’organizzazione della famiglia. Il gregge, il banco di pesci, gli stormi di uccelli, in quanto formano ampi raggruppamenti, non obbediscono alle esigenze dello sviluppo di una funzione fisiologica che è propria alla famiglia. Tali raggruppamenti mostrano ciò che possiamo chiamare “rapporto istintivo”, nel senso che le forme si riuniscono insieme e sembrano trovare l’una nell’altra uno stimolo per svolgere la loro stessa attività. Gli animali in gruppo pascoleranno meglio che non isolati. Pare vi siano da parte di queste forme tendenze istintive a muoversi nella direzione in cui gli altri animali si stanno

muovendo, come si vede in un qualsiasi gruppo di bestiame che si muove riunito nella prateria, come riunito pascola. Il movimento di una forma è uno stimolo per un'altra forma a muoversi nella stessa direzione. Questo sembra essere pressappoco il limite di questa fase dell'aggregazione. Vi sono anche forme che si riuniscono per difendersi o per attaccare, come il gregge che si difende dall'attacco dei lupi, o i lupi che corrono insieme ad attaccare il gregge. Ma tali meccanismi forniscono basi relativamente deboli per l'organizzazione, e non entrano all'interno della vita dell'individuo in modo da determinarla completamente. L'individuo non è determinato dal suo rapporto con il gregge. Il gregge si presenta come un nuovo genere di organizzazione e rende possibile la vita dell'individuo dal punto di vista della difesa da un attacco, ma gli effettivi processi di nutrizione e di procreazione non dipendono dal raggrupparsi in gregge. Questo, non rappresenta un'organizzazione tale da determinare la vita dei membri singoli. In modo ancora più fondamentale la famiglia, in quanto esiste fra le forme inferiori, non si presenta come quella che rende possibile la struttura del gregge come tale. È vero che in quel riunirsi insieme della mandria contro l'attacco dall'esterno, il giovane è posto all'interno del cerchio, e questo è uno sviluppo del rapporto familiare, del generale atteggiamento di preoccupazione paterna o materna nei confronti del piccolo. Ma non si tratta di un istinto che si sviluppa qui in modo preciso in un processo di difesa o in un processo di attacco.

Nel caso del gruppo umano, d'altra parte, si trova uno sviluppo per cui le complesse fasi della società sono determinate dall'organizzazione che l'apparizione del sé rende possibile. Forse si trovano nelle relazioni dei diversi membri dei gruppi più primitivi atteggiamenti di mutua difesa e attacco. È verosimile che tali atteggiamenti cooperativi, combinati con gli atteggiamenti della famiglia, costituiscono quelle situazioni nelle quali sorgono i sé. Dato il sé, vi è poi la possibilità dell'ulteriore sviluppo della società sulla base della coscienza del sé, che in questo modo si distingue dalla vaga organizzazione del gregge o dalla complessa società degli insetti. È il sé in quanto tale che rende possibile la società umana nel suo modo caratteristico. È vero che qualche tipo di attività cooperativa si trova prima che il sé esista. Deve esservi qualche organizzazione non ben determinata, nella quale i diversi organismi lavorino insieme, e quel tipo di cooperazione nella quale il "gesto" dell'individuo può diventare uno stimolo alla stessa stregua tale da costituire uno stimolo per le altre forme, talché la "conversazione di gesti" può essere assunta all'interno della condotta dell'individuo. Tali condizioni sono presupposte nello sviluppo del sé. Ma quando il sé si è sviluppato, si è ottenuta allora la base per lo



sviluppo di una società che, nel suo carattere, si differenzia da quelle altre società alle quali mi sono riferito.

La relazione familiare, si potrebbe dire, ci ricorda qualcosa del tipo di organizzazione propria dell'insetto, poiché in questo caso si verifica una differenziazione fisiologica fra i diversi membri, i genitori e il bambino. E nella folla abbiamo un ritorno alle forme sociali tipiche di una mandria di bestiame. Un gruppo di individui può essere messo in fuga come il bestiame. In queste due espressioni, però, prese di per sé e prescindendo dal sé, non si ha la struttura di una società umana; non si potrebbe formare una società umana partendo dalla famiglia come essa esiste presso forme inferiori all'uomo; da un gregge non si potrebbe formare una società umana. Dare un'indicazione di questo genere vorrebbe dire prescindere dall'affermazione della fondamentale organizzazione della società umana intorno a un sé o a dei sé.

Vi è, naturalmente, in un certo senso, una base fisiologica alla società umana, vale a dire, nello sviluppo del sistema nervoso centrale, del genere di quello che posseggono i vertebrati, e che raggiunge il suo più alto sviluppo nell'uomo. Attraverso l'organizzazione del sistema nervoso centrale, le diverse reazioni della forma possono essere combinate in ogni tipo di ordine, spaziale e temporale, costituendo la colonna vertebrale una serie completa di diverse reazioni possibili che, eccitate, si attuano autonomamente, mentre i livelli corticali del sistema nervoso centrale producono tutti i tipi di combinazione di queste varie reazioni possibili. Questi livelli più alti del cervello rendono possibili le varie attività dei vertebrati superiori. Tale è la materia prima grezza, definita in termini fisiologici, dalla quale viene sorgendo e formandosi l'intelligenza dell'essere umano, sociale.

L'essere umano è sociale in un modo peculiare. Fisiologicamente, egli manifesta la sua socialità in un numero relativamente scarso di risposte. Vi sono, naturalmente, fondamentali processi di procreazione e di preoccupazione per il giovane che sono stati riconosciuti come una parte dello sviluppo sociale dell'intelligenza umana. Non solo esiste un pericolo fisiologico dell'infanzia, ma esso è così prolungato che rappresenta circa un terzo della probabile vita dell'individuo. In corrispondenza con quel periodo, la relazione di tipo familiare con l'individuo si è estesa molto al di là della famiglia; lo sviluppo di scuole e di istituzioni come quelle che sono collegate alla chiesa e al governo, è un'estensione del rapporto familiare. Questo è un esempio esterno della illimitata complicazione di puri processi fisiologici. Noi ci prendiamo cura di un bambino e lo consideriamo dal

punto di vista della madre; vediamo la cura che è riservata alla madre prima della nascita del bimbo, la premura che è usata per provvedere il cibo adatto; vediamo che la scuola è organizzata in modo che l'inizio dell'educazione del bimbo cominci, con il primo anno della sua vita, con la formazione di abiti che sono di primaria importanza; teniamo in considerazione l'educazione realizzata attraverso lo svago, che in un modo o nell'altro, è assoggettato al controllo pubblico; in tutti questi modi di educazione noi possiamo vedere quale elaborazione si sia realizzata dalla spontanea cura che i genitori dedicano ai figli nelle condizioni più primitive, e purtuttavia non si tratta di altro che di una continua complicazione di gruppi di processi che sono propri dell'originale cura che si ha verso il bimbo.

Questa, ho detto, è un'immagine esterna del tipo di sviluppo che ha luogo in un sistema nervoso centrale. Vi sono gruppi di reazioni relativamente semplici che possono essere resi indefinitamente complessi unendoli l'un l'altro in ogni tipo di ordini, e dissolvendo nelle sue parti una reazione complessa, ricostruendola in un modo diverso e collegandola con altri processi. Prendiamo in considerazione l'attività di suonare strumenti musicali. Vi è un'immediata tendenza a processi ritmici, a servirsi del ritmo del corpo per mettere l'accento su certi suoni, movimenti che si possono trovare anche fra i gorilla. Si presenta allora la possibilità di spezzettare in momenti distinti l'azione del corpo nel suo complesso, la creazione di danze elaborate, il rapporto della danza con il suono, tipico del canto, fenomeni che trovano la loro espressione nei grandi drammi greci. Questi risultati sono quindi esternati negli strumenti musicali, che sono in un certo modo delle copie dei vari organi del corpo. Tutte queste complicazioni esterne non sono altro che un esternamento, nella società, del tipo di complicazione che esiste ai più alti livelli del sistema nervoso centrale. Noi prendiamo le reazioni primitive, le analizziamo, e le ricostruiamo in diverse condizioni. Questo tipo di ricostruzione si verifica in seguito allo sviluppo di quel tipo di intelligenza che si identifica con l'apparizione del sé. Le istituzioni della società come le biblioteche, i sistemi di trasporto, le complesse interrelazioni di individui tipiche delle organizzazioni politiche, non sono altro che modi di proiettare sullo schermo sociale, per così dire, in un modo amplificato, le complessità che esistono all'interno del sistema nervoso centrale, e queste devono, naturalmente, esprimere in modo funzionale l'attività di quel sistema.

La possibilità di portare quest'elaborazione al grado di sviluppo che si rivela nell'animale umano e nella corrispondente società umana, va riferita al progresso della comunicazione nella condotta del sé. Il sorgere

dell'atteggiamento che guidi allo stesso tipo di azione stimolata nell'altro individuo rende possibile il processo di analisi, la distinzione dell'azione secondo momenti. Nel caso dello schermidore o del pugile, che fa una certa finta per sollecitare una certa risposta da parte del suo avversario, si può dire che, allo stesso tempo, egli sta sollecitando, nei limiti in cui è cosciente di ciò che fa, l'inizio in se stesso della medesima risposta. Nel far ciò va stimolando una certa area del sistema nervoso centrale che, ammesso sia l'area dominante, conduce l'individuo a compiere la stessa azione dell'avversario. Egli ha preso la sua attività e ha isolato quella sua particolare fase, e nell'isolarla ha anche delineato la sua risposta in modo che le diverse azioni che può compiere si trovino potenzialmente in lui. Egli ha stimolato quelle aree che corrispondono alle differenti parti del processo complessivo: potrà ora combinarle in vari modi, e tale combinazione è un processo di intelligenza riflessiva. Si tratta di un processo del quale si ha un'esemplificazione illustrativa più completa nel caso del giocatore di scacchi. Un buon giocatore di scacchi ha nel suo sistema la risposta dell'altra persona. Egli può prefigurare nella sua mente quattro o cinque movimenti. La sua azione stimola l'altro giocatore a fare un movimento nel momento in cui egli stimola se stesso a fare lo stesso movimento. Ciò lo mette in grado di analizzare il suo criterio di attacco, nei suoi diversi elementi, nei termini delle risposte che vengono dal suo avversario e quindi di riorganizzare la sua stessa attività su questa base.

Ho posto in rilievo il punto di vista per cui il processo di comunicazione non è nient'altro che un'elaborazione della peculiare intelligenza di cui la forma del vertebrato è dotata. Il meccanismo che può analizzare le risposte, scinderle e riorganizzarle è reso possibile dal cervello, e il processo di comunicazione è il mezzo attraverso il quale tale meccanismo è posto sotto il controllo dell'individuo stesso. Egli può considerare la sua risposta nelle sue parti e presentarla a se stesso come un gruppo di azioni diverse che egli può fare in condizioni più o meno controllabili. Il processo di comunicazione pone semplicemente l'intelligenza dell'individuo a sua disposizione. L'individuo che ha questa capacità è però un individuo sociale. Egli non attua tale sviluppo da solo ed entra allora nella società sulla base di questa capacità. Egli diventa un sé e riesce ad avere un controllo di questo genere poiché è un individuo sociale, ed è solo nella società che può riuscire a conseguire questo tipo di sé, che gli renda possibile ripiegarsi su se stesso e indicare a se stesso le diverse cose che egli può fare.

L'elaborazione quindi, dell'intelligenza della forma del vertebrato nella società umana, dipende dallo sviluppo di questo tipo di reazione sociale

nella quale l'individuo possa influenzare se stesso al medesimo modo in cui influenza gli altri. È ciò che rende possibile per lui rilevare ed elaborare gli atteggiamenti degli altri individui. Egli lo fa nei termini dei più alti livelli del sistema nervoso centrale che rappresentano le reazioni che avvengono. La reazione di passeggiare, di colpire, o qualsiasi semplice reazione è propria della colonna vertebrale unita al cervello. Ciò che avviene oltre questo livello è solamente la combinazione di reazioni di questo tipo. Quando una persona attraversa la stanza per prendere un libro, ciò che si è verificato nel suo cervello è stata la connessione dei processi implicati nel fatto di attraversare la stanza con quelli implicati nel fatto di prendere il libro. Quando un individuo assume l'atteggiamento di un altro, sta facendo semplicemente sorgere le risposte di cui si parlava sopra, che combinano una reazione con reazioni diverse per realizzare la risposta necessaria. I centri implicati nella combinazione delle risposte nelle forme inferiori corrispondono ai più alti processi mentali, e rendono possibile l'elaborazione di risposte in queste forme complesse.

La forma umana possiede un meccanismo per realizzare queste combinazioni al proprio interno. L'essere umano è in grado di indicare a se stesso ciò che l'altro sta per fare, e di assumere quindi il suo atteggiamento sulla base di quell'indicazione. Egli può analizzare la sua azione e riorganizzarla per mezzo di questo processo. Il suo tipo di intelligenza non è fondato sulla differenziazione fisiologica, né è fondato sull'istinto di gregge, ma sullo sviluppo tramite il processo sociale, che lo pone in grado di compiere la sua parte nella reazione sociale, indicando a se stesso le diverse possibili reazioni, analizzandole e combinandole ulteriormente. È questo tipo di individuo che rende possibile la società umana. Le considerazioni fatte finora vanno considerate in contrapposizione a quel tipo di analisi completamente illogico che si occupa dell'individuo umano come se esso fosse fisiologicamente differenziato, solamente perché nella società umana si può trovare una differenziazione di individui che può essere paragonata alla differenziazione che si manifesta in un formicaio. Nell'uomo, la differenziazione funzionale per mezzo del linguaggio dà un principio di organizzazione completamente diverso, il quale produce non solo un diverso tipo di individuo ma anche una diversa società.

## 32. L'ORGANISMO, LA COMUNITÀ E L'AMBIENTE

Voglio cominciare a trattare il rapporto dell'organismo con l'ambiente, vedendo come esso trova espressione nella relazione della comunità con

l'ambiente.

Noi abbiamo visto che il singolo organismo determina, in un certo senso, il suo stesso ambiente per mezzo della sua sensibilità. Il solo ambiente al quale l'organismo può reagire è quello che la sua sensibilità gli rivela. Il tipo di ambiente che può esistere per l'organismo, quindi, è quello che in un certo senso l'organismo determina. Se nello sviluppo della forma vi è un aumento nella diversità di sensibilità, vi sarà un aumento nelle risposte dell'organismo al suo ambiente; cioè, l'organismo avrà un ambiente corrispondentemente più ampio. Vi è una reazione diretta dell'organismo sull'ambiente che porta a qualche misura di controllo. In materia di cibo, in materia di protezione contro la pioggia e il freddo e contro i nemici, la forma attraverso la sua risposta, controlla in un certo senso direttamente l'ambiente. Un tale controllo diretto, comunque, è molto tenue se comparato con la determinazione dell'ambiente che dipende dalla sensibilità della forma. Vi possono essere, naturalmente, influenze che agiscono sulla forma come su un tutto, che non rientrano in questo tipo di determinazione, come i grandi cataclismi del genere dei terremoti, eventi che immettono l'organismo in ambienti diversi, senza che la sensibilità della forma sia immediatamente implicata. I grandi mutamenti geologici, come il graduale progresso e la fine dell'epoca glaciale, sono subiti dall'organismo. L'organismo non può controllarli; essi semplicemente avvengono. In questo senso l'ambiente controlla la forma piuttosto di essere controllato da essa. Ciononostante, finché la forma risponde, lo fa in virtù della sua sensibilità. In questo senso essa seleziona e sceglie ciò che costituisce il suo ambiente; seleziona ciò a cui dà una risposta e se ne serve per i suoi stessi propositi, propositi implicati nei suoi processi di vita. Tale forma si serve della terra sulla quale cammina e per mezzo della quale si costruisce una dimora, e degli alberi sui quali si arrampica; ma solamente quando è sensibile a queste realtà. Vi deve essere un rapporto di stimolo e risposta; l'ambiente deve in un certo senso trovarsi all'interno dell'azione se la forma deve rispondere ad esso.

Questo intimo rapporto di ambiente e forma è qualcosa che dobbiamo comprendere chiaramente poiché siamo in grado di avvicinarci alla situazione dal punto di vista di un ambiente preesistente, nel quale entra la forma vivente o all'interno del quale essa si trova, e quindi siamo in grado di pensare a questo ambiente che influenza la forma, e di mettere a fuoco le condizioni nelle quali la forma può vivere. In questo modo si imposta il problema di un ambiente all'interno del quale si suppone avvenga l'adattamento. È, questo, un avvicinarsi dal punto di vista scientifico in modo abbastanza naturale alla storia della vita sulla terra. La terra esisteva

prima che apparissero forme di vita, ed essa rimane mentre alcune forme si estinguono e altre nuove si presentano. Noi consideriamo le forme che ci rivela la documentazione geologica come episodi, e più o meno accidentali. Noi possiamo indicare un certo numero di periodi critici nella storia della terra nei quali l'apparizione della vita è dipendente da fatti contingenti. Le forme sembrano essere completamente in balia dell'ambiente. Così noi definiamo l'ambiente, non nei termini della forma, ma la forma nei termini dell'ambiente.

Ciononostante, il solo ambiente al quale la forma risponde è l'ambiente che è predeterminato dalla sensibilità della "forma" e dalla sua risposta ad esso. È vero che la risposta può essere non propizia alla forma ma i cambiamenti ai quali ci interessiamo sono quei cambiamenti della forma in un ambiente che essa stessa seleziona e che essa stessa organizza nei termini della sua condotta medesima. La forma esiste a una certa distanza dagli oggetti favorevoli o sfavorevoli, e quella distanza nei termini dei suoi stessi movimenti di avvicinamento o di allontanamento da essi. Ciò che influenza la forma nella sua esperienza a distanza è la previsione di ciò che accadrà dopo che il contatto si sarà verificato. Può darsi si tratti di un contatto favorevole con del cibo o di un contatto con le fauci dei suoi nemici. Ciò che l'esperienza a distanza indica sono questi risultati; questo è il modo nel quale un ambiente esiste.

Le cose che noi vediamo ad una certa distanza sono i contatti che avremo dopo che ci saremo mossi verso la cosa. Il nostro ambiente, in un certo senso, esiste come esistono delle ipotesi. "La parete è là in fondo", significa: "abbiamo certe esperienze visive che ci fanno prevedere certi contatti di durezza, asprezza, freddo". Ogni cosa che esiste intorno a noi esiste per noi in questo modo ipotetico. Naturalmente, le ipotesi sono rafforzate dalla condotta, dall'esperimento, se si preferisce. Noi appoggiamo a terra i piedi in base a una certezza che ci deriva da una passata esperienza, e attendiamo il solito risultato. In certe occasioni siamo soggetti a illusioni, e allora ci rendiamo conto che il mondo esistente attorno a noi esiste in modo ipotetico. Ciò che giunge a noi, attraverso l'esperienza a distanza, è un tipo di linguaggio che ci rivela la probabile esperienza che avremo, se supereremo effettivamente la distanza che esiste fra noi e gli oggetti. La forma che non ha un'esperienza a distanza, come per esempio un'ameba, o che ha una tale esperienza a distanza implicata solo funzionalmente, non ha il tipo di ambiente che hanno le altre forme. Voglio mettere in evidenza ciò, per porre in rilievo il fatto che l'ambiente è determinato in un senso molto reale dal carattere della forma. È possibile per noi, dal punto di vista della nostra spiegazione scientifica del mondo,

porci all'esterno di questi ambienti delle diverse forme e collegarli l'un l'altro. In questo caso studiamo gli ambienti nei loro rapporti con le forme stesse, e determiniamo prima i nostri ambienti e quindi li poniamo in relazione con la forma. In quanto però, esistono ambienti per la forma stessa, essi esistono in questo modo selezionato, poiché costruiti nei termini delle risposte possibili.<sup>6</sup>

In contrapposizione a questo controllo, che la forma esercita sul suo ambiente (che si può esprimere nei termini di selezione e organizzazione), esiste un ulteriore controllo che determina effettivamente, attraverso le sue risposte, gli oggetti che esistono nell'ambiente. Quando un animale scava un buco o costruisce un nido, esso pone insieme delle cose in modo da costruirsi una casa. Queste effettive costruzioni sono di carattere diverso da quel tipo di controllo, o incidenza sull'ambiente, al quale mi sono precedentemente riferito. Le formiche, per esempio, effettivamente tengono, nelle loro gallerie, certe forme di vegetazione delle quali si nutrono. Ciò costituisce un controllo dell'ambiente che va al di là di quelli a cui io mi sono riferito finora, dal momento che rende necessarie delle risposte attive da parte degli animali che determinano quale dovrà essere la crescita vegetale. Tali azioni costituiscono una parte molto secondaria della vita di questi insetti, ma sono tuttavia necessarie. Questo tipo di controllo si distingue dalla costruzione del buco o del nido, dal momento che vi è una effettiva costruzione dell'ambiente all'interno del quale l'animale sviluppa il suo processo vitale. La cosa che è importante e che colpisce nell'organismo umano è l'elaborata estensione del tipo di controllo a cui mi sono riferito nel caso degli insetti.

L'ambiente, ho detto, è il nostro ambiente. Noi vediamo le cose che possiamo riuscire ad avere, le cose che possiamo maneggiare, e quindi ce ne occupiamo appena entriamo in contatto con esse. Io ho posto l'accento sull'importanza della mano nella costruzione di questo ambiente. Le azioni delle forme viventi sono quelle che portano a consumazioni di atti come quello del mangiare il cibo. La mano si presenta fra l'inizio e la fine di questo processo. Noi prendiamo il cibo, lo maneggiamo, e, nei limiti in cui rileva la definizione ambientale, possiamo dire che presentiamo l'ambiente a noi stessi nei termini dell'oggetto maneggiato. Il frutto che possiamo avere è una cosa che possiamo maneggiare. Può darsi si tratti di un frutto che possiamo mangiare o di una sua rappresentazione in cera. L'oggetto, comunque, è una cosa fisica. Il mondo di cose fisiche che abbiamo intorno a noi non è semplicemente il fine del nostro movimento, ma un mondo che permette la consumazione dell'azione. Un cane, naturalmente, può prendere dei pezzi di legno e riportarli. Può servirsi delle sue fauci per

riportarli, ma quella è la sola estensione possibile che vada oltre l'effettiva utilizzazione delle fauci, per il processo di consumazione del cibo. L'azione è velocemente portata alla sua consumazione. L'animale umano, tuttavia, conosce uno stadio intermedio, strumentale, che si colloca tra l'effettiva consumazione e l'inizio dell'azione, e la cosa si mostra in quel momento dell'azione. Il nostro ambiente in quanto tale viene costruito partendo dalle cose fisiche. La nostra condotta riporta gli oggetti, ai quali noi rispondiamo, allo stato di cose fisiche, che si trovano al di là della nostra effettiva consumazione dell'azione immediata. Le cose che noi possiamo prendere, che possiamo spezzettare in parti minute, sono le cose che riusciamo ad avere prima della consumazione dell'azione, e che possiamo in un certo senso maneggiare in riferimento ad un'ulteriore attività. Se noi parliamo dell'animale che costituisce il suo ambiente tramite la sua sensibilità, i suoi movimenti verso gli oggetti, le sue reazioni, possiamo vedere che la forma umana costituisce il suo ambiente nei termini delle cose fisiche che sono in un senso effettivo i prodotti delle nostre stesse mani. Esse, naturalmente, hanno l'ulteriore vantaggio, dal punto di vista dell'intelligenza, di essere strumenti, cose di cui noi possiamo servirci. Esse si inseriscono fra l'inizio dell'azione e la consumazione di essa, di modo che noi possediamo oggetti nei termini dei quali possiamo esprimere il rapporto di mezzi e fini. Noi possiamo analizzare i nostri fini nei termini dei mezzi a nostra disposizione. La mano umana, assecondata, naturalmente, dall'infinito numero di azioni che il sistema nervoso centrale rende possibili, è di importanza critica nello sviluppo dell'intelligenza umana. È importante che un uomo possa essere in grado di discendere da un albero (ammesso che i suoi antenati vivessero sugli alberi), ma è di maggiore importanza il fatto che egli abbia un pollice distinto dalle altre dita per prendere e servirsi degli oggetti di cui ha bisogno. Noi così spezzettiamo il nostro mondo in oggetti fisici, in un ambiente di cose che possiamo maneggiare e di cui possiamo servirci per i nostri scopi finali e i nostri propositi.

Oltre a questa funzione individuale, vi sono gli usi ai quali noi adibiamo tali oggetti fisici per facilitare il controllo che il gruppo organizzato riesce ad avere sul mondo che lo circonda. Si riduca questo gruppo ai suoi minimi termini – nella situazione che noi troviamo nei nostri romanzi sull'uomo delle caverne – e le cose con le quali il gruppo agisce sono difficilmente qualcosa di più di bastoni o pietre. L'ambiente non è molto diverso dall'ambiente degli animali. Ma lo sviluppo della società umana su più ampia scala ha portato ad un controllo completo sull'ambiente. La forma umana stabilisce la sua dimora dove vuole; costruisce città; trasporta



nell'ambiente in cui vive l'acqua da grandi distanze; determina la vegetazione che dovrà crescere; stabilisce gli animali che dovranno esistere; entra in lotta con gli insetti, determinando quali insetti dovranno continuare a vivere; sta tentando di stabilire quali microorganismi dovranno restare nel suo ambiente. Determina, attraverso le case che si costruisce e gli abiti che indossa, quale debba essere la temperatura ambientale; regola l'estensione del suo ambiente per mezzo dei suoi mezzi di locomozione. L'intera lotta per il progresso dell'umanità sulla faccia della terra consiste nella determinazione della vita del proprio ambiente, e in un controllo degli oggetti fisici in quanto elementi che determinano e influenzano la sua stessa vita. La comunità in quanto tale crea il suo ambiente attraverso la sua sensibilità ad esso.

Noi parliamo dell'evoluzione darwiniana, del conflitto delle diverse forme l'una con l'altra, come se questa fosse la parte essenziale del problema dello sviluppo; ma se noi lasciamo da parte alcuni insetti e microorganismi, non esiste alcuna forma vivente con la quale la forma umana nella sua capacità sociale è in conflitto di fondo. Noi determiniamo quale forma di vita selvaggia possiamo preservare; possiamo annientare tutte le forme di vita animale o allevare gli animali che vogliamo. Non vi è più un ambiente biologico nel senso darwiniano a determinare il nostro problema. Naturalmente non possiamo controllare le forze geologiche, le cosiddette "azioni di Dio". Esse possono verificarsi e distruggere ciò che l'uomo ha creato. Mutamenti del sistema solare possono annichilire il pianeta sul quale viviamo; tali forze si trovano al di fuori del nostro controllo. Ma se noi prendiamo quelle forze che consideriamo importanti per lo sviluppo della nostra specie sulla faccia della terra, esse si trovano in gran parte sotto il controllo della società umana. Il problema della pressione della popolazione ha sempre giocato una parte importante nella selezione delle forme che sopravvivono. La natura deve selezionare sulla base del principio di sovrapproduzione perché vi possono essere, parlando in modo antropomorfo, delle variazioni, alcune delle quali possono prevalere sulle altre. Proprio come Burrows si servì di numerose varietà nei suoi esperimenti sulle piante, nella speranza che alcune avrebbero prevalso, così parlando antropomorficamente, la natura si serve della varietà, producendo più forme che possono sopravvivere, nella speranza che qualche forma superiore sopravviverà. La mortalità di un certo insetto è 99,8, e quelle forme che sopravvivono sono in numero decrescente. I problemi della popolazione rimangono per la forma umana, l'uomo però potrebbe determinare la popolazione che deve vivere nei termini della conoscenza che egli già possiede. Il problema è nelle mani della comunità,

fin tanto che essa reagisca intelligentemente ai suoi problemi. Così anche quei problemi che dall'esterno si presentano alla comunità stessa, possono essere controllati in modo definito dalla comunità. Il fine dello sviluppo della società umana consiste in questo controllo della sua stessa evoluzione.

È stato detto legittimamente che nell'evoluzione biologica non si trova presente nessun fine, che la teoria dell'evoluzione è parte di una teoria meccanica della natura. Una tale evoluzione, per così dire, funziona a posteriori. La spiegazione è nei termini delle forze che già vi sono, e in questo processo appaiono le forme particolari che si adattano a certe situazioni e così sopravvivono nella lotta per l'esistenza. Un tale processo di adattamento non è necessariamente un processo che seleziona quella che noi consideriamo la forma più desiderabile. Il parassita è precisamente un risultato del processo evolutivo. Esso perde vari organi poiché essi non sono più oltre necessari, ma si è adattato a cibarsi a spese dell'ospite. Noi possiamo spiegare questo fatto dal punto di vista dell'evoluzione. Da questo punto di vista non dobbiamo considerare la natura come produttore forme sempre più complicate e sempre più perfette. I mutamenti vengono semplicemente spiegati attraverso le variazioni e gli adattamenti alle situazioni che si presentano. Non vi è nessuna necessità di addurre un fine verso il quale tutto il creato si muove.

Ciononostante, proprio la situazione umana che ho ora dipinto rivela una finalità, non, per essere esatti, una finalità in senso fisiologico, ma una finalità intesa come determinazione del processo, della vita sulla faccia della terra. La società umana, che può essa stessa determinare quali debbano essere le condizioni all'interno delle quali vivere, non si trova più in una situazione nella quale semplicemente tenta di affrontare problemi che l'ambiente presenta. Se l'umanità può controllare il suo ambiente, in un certo senso si stabilizzerà e raggiungerà il fine di un processo di sviluppo, salvo il caso che la società continui a svilupparsi in questo processo di controllo del suo stesso ambiente. Noi non dobbiamo sviluppare una nuova forma coperta di peluria perché possa vivere nei climi freddi; possiamo semplicemente produrre vestiti che pongano in grado gli esploratori di andare al polo nord. Noi possiamo determinare le condizioni nelle quali il caldo dei tropici potrà essere reso sopportabile. Noi possiamo, mettendo del filo elettrico nelle mura di una stanza, far crescere o diminuire la temperatura. Anche nel caso dei microorganismi, se noi possiamo controllarli, come la società umana in parte fa, abbiamo determinato non solo cosa è l'ambiente nel suo immediato rapporto con noi, ma anche cosa è l'ambiente fisico nella sua influenza sulla forma; e ciò varrebbe a stabilire un termine finale dell'evoluzione.

Noi siamo così lontani da un effettivo adattamento finale di questo genere, che diciamo correttamente che l'evoluzione dell'organismo sociale ha una lunga strada davanti. Ma, supponendo che l'organismo sociale avesse raggiunto questo fine, che avesse determinato le condizioni in presenza delle quali potesse vivere e riprodursi, allora gli ulteriori cambiamenti nella forma umana non avverrebbero oltre nei termini dei principi che hanno determinato l'evoluzione biologica. La situazione umana è uno sviluppo del controllo che tutte le forme viventi esercitano nel loro ambiente, attraverso la selezione e l'organizzazione; la situazione umana, però, ha raggiunto un fine che nessun'altra forma ha raggiunto: quello di determinare realmente, entro certi limiti, quale dovrà essere il suo ambiente inorganico. Noi non possiamo spostarci su altri pianeti, o determinare quali saranno i movimenti del sistema solare (possibili cambiamenti di questo genere si trovano al di là di ogni controllo concepibile da parte dell'organismo umano); ma prescindendo da tali limiti, quelle forze che influenzano la vita della forma e possono concepibilmente mutarla in senso darwiniano, sono venute a cadere sotto il controllo della società stessa, e, in conseguenza di ciò, la società umana presenta un fine del processo di evoluzione organica. È necessario aggiungere che, per quanto concerne lo sviluppo della società umana, il processo stesso si trova ad una grande distanza dal suo fine.

### 33. LE ISTITUZIONI SOCIALI E LE FUNZIONI DEL PENSIERO E DELLA COMUNICAZIONE

Nello stesso modo socio-fisiologico in cui l'individuo umano diviene conscio di se stesso, diviene anche conscio degli altri individui; e la sua coscienza, sia di se stesso sia degli altri individui, è ugualmente importante per lo stesso sviluppo del sé e per lo sviluppo della società organizzata o del gruppo sociale al quale egli appartiene.

Il principio che io ho indicato come basilare per l'organizzazione sociale umana è quello della comunicazione implicante la partecipazione all'altro. Ciò richiede l'apparizione dell'altro nel sé, l'identificazione dell'altro con il sé, il raggiungimento della coscienza del sé attraverso l'altro. Questa partecipazione è resa possibile dal tipo di comunicazione che l'animale umano è in grado di realizzare: un tipo di comunicazione distinta da quella che ha luogo fra le altre forme che non hanno questo elemento fondamentale nelle loro società. Io ho parlato della cosiddetta sentinella, che si può dire comunichi il pericolo che avverte agli altri membri, come si

può dire che il chiocciare della gallina si comunichi al pulcino. Vi sono condizioni nelle quali il gesto di una forma serve a suscitare nelle altre forme l'atteggiamento appropriato nei confronti di condizioni esterne. In un certo senso possiamo dire che una forma comunica con l'altra, ma la differenza fra tale fenomeno e la comunicazione cosciente del sé è evidente. Una forma non sa che comunicazione sta avendo luogo con l'altra. Noi abbiamo esempi illustrativi di questo fatto; si pensi a ciò che definiamo la coscienza della folla, l'atteggiamento che un auditorio assumerà se sotto l'influenza di un grande oratore. Il soggetto è influenzato dagli atteggiamenti di coloro che gli stanno attorno, che si riflettono sui diversi membri dell'auditorio di modo che essi pervengono a rispondere come un unico complesso. Si ha sensazione dell'atteggiamento generale di tutto l'auditorio. Vi è allora comunicazione in senso reale, cioè, una forma comunica all'altra un atteggiamento che l'altra assume nei confronti di una certa parte dell'ambiente che per ambedue è importante. Questo livello di comunicazione è proprio anche di forme di società di tipo inferiore all'organizzazione sociale del gruppo umano.

Nel gruppo umano, d'altra parte, vi è non solo questo tipo di comunicazione, ma anche quel tipo per cui la persona che si serve del "gesto" e in questo modo comunica, assume l'atteggiamento dell'altro individuo, sollecitando al contempo lo stesso fenomeno nell'altro. Il soggetto si trova nel ruolo dell'altra persona che egli sta così eccitando e influenzando. È attraverso quest'assunzione del ruolo dell'altro che egli si pone in grado di ritornare su se stesso e così indirizzare e dirigere il suo processo di comunicazione. Questo assumere il ruolo dell'altro, espressione che io ho così spesso usato, non è un fatto semplicemente d'importanza passeggera. Non si tratta di qualcosa che si verifica semplicemente come un risultato incidentale del "gesto", ma è d'importanza decisiva nello sviluppo dell'attività cooperativa. L'effetto immediato di una tale "assunzione di ruolo" si rivela nel controllo che l'individuo è in grado di esercitare sulla sua stessa risposta.<sup>7</sup> Il controllo dell'azione dell'individuo in un processo cooperativo può aver luogo nella condotta dell'individuo stesso, se egli è in grado di assumere il ruolo dell'altro. È questo controllo della risposta dell'individuo stesso attraverso l'assunzione del ruolo dell'altro che determina il valore di questo tipo di comunicazione, dal punto di vista dell'organizzazione della condotta nel gruppo. Esso fa progredire il processo di attività cooperativa più di quanto non sia possibile nel gregge in quanto tale o nella società degli insetti.

E così si verifica che il controllo sociale, in quanto opera nei termini della critica del sé, si esercita intimamente e intensivamente sul

comportamento individuale o condotta, integrando l'individuo e le sue azioni con il processo sociale organizzato di esperienza e comportamento nel quale esso è implicato. Il meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale dell'individuo umano rende possibile di assumere gli atteggiamenti di altri individui, e gli atteggiamenti del gruppo sociale organizzato del quale questo e quelli sono membri, nei confronti di se stesso, nei termini dei suoi rapporti sociali integrati con gli altri e con il gruppo considerato come una totalità; così, il generale processo sociale di esperienza e comportamento che il gruppo sta svolgendo direttamente, si presenta a lui nella sua stessa esperienza, di modo che egli è quindi in grado di governare e dirigere la sua condotta coscientemente e criticamente, in riferimento alle sue relazioni sia con il gruppo sociale nella sua totalità sia con gli altri membri individuali di esso, nei termini di tale processo sociale. In questo modo egli diventa non solo cosciente del sé, ma anche critico del sé; e così attraverso questa critica del sé, il controllo sociale sul comportamento individuale o condotta opera in virtù dell'origine e della base sociale di tale criticismo. Vale a dire, la critica del sé è essenzialmente critica sociale, e il comportamento controllato dalla critica del sé è essenzialmente un comportamento sottoposto a controllo sociale.<sup>8</sup> Quindi il controllo sociale, lungi dal tendere ad annientare l'individuo umano o a obliterare la sua individualità cosciente del sé, è, al contrario, effettivamente costitutivo di quell'individualità e inestricabilmente associato con essa; perciò l'individuo è ciò che è, come personalità cosciente e individuale, in quanto è un membro della società, compreso nel processo sociale di esperienza e attività, e quindi controllato socialmente nella sua condotta.

La stessa organizzazione della comunità cosciente del sé dipende dagli individui che assumono l'atteggiamento degli altri individui. Lo sviluppo di questo processo, come ho indicato, dipende dal fatto che l'atteggiamento del gruppo sia distinto da quello di un individuo singolo: dal fatto che si realizzi quello che ho definito un "altro generalizzato". Ho illustrato questo fatto attraverso l'esempio della squadra di baseball, nella quale gli atteggiamenti di un gruppo di individui sono implicati in una risposta cooperativa, nella quale i diversi ruoli si implicano l'un l'altro. Poiché un uomo assume l'atteggiamento di un individuo nel gruppo, deve assumerlo nei suoi rapporti con l'azione degli altri membri del gruppo; e se egli vuole adattarsi completamente, deve assumere gli atteggiamenti di tutti coloro che sono implicati nel processo. Il grado, naturalmente, in cui egli può fare ciò è limitato dalla sua capacità, tuttavia, in tutti i processi intelligenti, siamo sufficientemente in grado di assumere i ruoli di coloro che sono implicati nell'attività in questione per rendere la nostra stessa azione

intelligente. Il grado in cui la vita dell'intera comunità può entrare nella vita cosciente del sé dei singoli individui varia enormemente. La storia è in gran parte impegnata nel tracciare le linee di sviluppo che non potevano essere presenti nell'effettiva esperienza dei membri della comunità dell'epoca di cui lo storico sta scrivendo. Una tale considerazione mette in luce l'importanza della storia. Si può prendere in considerazione ciò che è avvenuto in passato e mettere in evidenza mutamenti, forze, interessi di cui nessun contemporaneo era cosciente. Dobbiamo attendere lo storico per avere il quadro d'insieme, poiché l'effettivo processo era tale da trascendere l'esperienza dei singoli individui.

A volte una persona è in grado di accogliere in sé più degli altri i vari elementi di un'azione in corso, ed è in grado di porsi in rapporto con interi gruppi della comunità i cui atteggiamenti non sono entrati nella vita degli altri individui della comunità. Egli diventa un "leader". Le classi dell'ordinamento feudale erano così separate l'una dall'altra che, mentre potevano agire in certe circostanze tradizionali, non riuscivano a comprendersi l'una con l'altra; e in tali situazioni poteva sorgere un individuo che fosse capace di inserirsi negli atteggiamenti degli altri membri del gruppo. Figure di questo genere assurgono a grandissima importanza, poiché rendono possibile la comunicazione fra gruppi che altrimenti sarebbero fra loro completamente separati. Il tipo di capacità di cui parliamo è, in politica, l'atteggiamento dell'uomo di stato che è capace di inserirsi negli atteggiamenti del gruppo compiendo un'azione mediatrice fra essi, universalizzando la propria esperienza, di modo che gli altri attraverso lui possano inserirsi in questa forma di comunicazione.

La grande importanza dei mezzi di comunicazione, impliciti nella attività giornalistica, balza all'occhio immediatamente, dal momento che essi riguardano situazioni attraverso le quali il soggetto può inserirsi nell'atteggiamento e nell'esperienza di altre persone. Il dramma ha assolto questa funzione rappresentando quelle situazioni che sono state sentite come particolarmente rilevanti. Esso ha messo in evidenza caratteri facenti parte del tradizionale patrimonio dell'umanità, come fecero i greci nelle loro tragedie, e quindi ha espresso, attraverso questi caratteri, situazioni che appartengono a un'epoca determinata, ma che fanno superare agli individui le reali costanti barriere esistenti fra essi, in quanto membri di classi diverse nella comunità. Lo sviluppo di questo tipo di comunicazione, dal dramma al racconto, riveste storicamente parte della stessa importanza che il giornalismo ha per la nostra epoca. Il racconto presenta una situazione che si trova al di fuori dell'immediata sfera di esperienza del lettore, e lo fa in forma tale da permettergli di inserirsi nell'atteggiamento del gruppo in

quella situazione. In tali condizioni vi è un grado molto più elevato di partecipazione, e conseguentemente di possibile comunicazione. È implicata, naturalmente, in un tale sviluppo, l'esistenza di interessi comuni. Non si può fondare una società su elementi che si trovano all'esterno dei processi di vita dell'individuo. Bisogna presupporre qualche tipo di cooperazione, all'interno della quale gli individui siano essi stessi attivamente implicati, come l'unica base possibile per questa partecipazione alla comunicazione. Non si può cominciare a comunicare con dei marziani e costituire una società quando non si abbiano in precedenza dei rapporti con essi. Naturalmente, se a Marte esiste già una comunità dello stesso tipo della nostra, si può allora forse intraprendere con essa un processo di comunicazione; ma una comunità che si trovi completamente al di fuori della nostra comunità, che non abbia interessi comuni, nessuna attività cooperativa, è una società con la quale non è possibile comunicare.

Nella società umana sono sorte certe forme universali che trovano la loro espressione in religioni universali e anche in processi economici universali. Queste risalgono, nel caso della religione, ad atteggiamenti di solidarietà tipici degli uomini; quali la gentilezza e l'assistenza. Tali atteggiamenti sono implicati nella vita di individui del gruppo e la generalizzazione di essi si trova alla base di ogni religione universale. Questi processi portano con sé la socievolezza e, poiché esiste un'attività cooperativa, l'assistenza a coloro che soffrono e sono in difficoltà. Il fondamentale atteggiamento di aiuto alla persona che è a terra, che è caduta in malattia o in qualche altro caso sfortunato, appartiene alla struttura stessa degli individui di una comunità umana. Può manifestarsi anche in condizioni nelle quali sussiste l'opposto atteggiamento di completa ostilità, come nell'atto di dare assistenza al nemico ferito nel mezzo di una battaglia. L'atteggiamento cavalleresco, oppure il semplice dividere il pane con un altro, identifica l'individuo con l'altro anche se si tratta di un nemico.

Queste sono situazioni nelle quali l'individuo assume un atteggiamento di cooperazione. Ed è da situazioni come questa, dall'universale attività cooperativa, che sono sorte le religioni universali. Lo sviluppo di questa fondamentale socievolezza è espresso nella parabola del buon Samaritano.

Dall'altra parte, abbiamo un fondamentale processo di scambio da parte degli individui, incentrato in quei beni dei quali essi non hanno alcun bisogno immediato, ma che possono essere utilizzati per ottenere ciò di cui essi hanno bisogno. Tale scambio può aver luogo dovunque gli individui

che possiedono tali beni in eccesso siano in grado di comunicare l'uno con l'altro. Vi è una partecipazione nell'atteggiamento del bisogno, ponendosi ciascuno nell'atteggiamento dell'altro nel riconoscimento del reciproco valore che lo scambio ha per ambedue. Si tratta di un rapporto ad alto livello di astrazione, poiché quello che non può essere usato da taluno, pone costui in rapporto con gli altri, nel processo di scambio.

È una situazione che è altrettanto universale di quella alla quale ci siamo riferiti nel caso della socievolezza. Questi due atteggiamenti rappresentano la società al più alto livello di universalità, e, per il presente, al più alto livello di astrazione. Sono atteggiamenti che possono trascendere i limiti dei diversi gruppi sociali organizzati intorno ai loro stessi processi di vita, e possono manifestarsi anche durante un'effettiva ostilità fra i gruppi. Nel processo di scambio o di assistenza le persone che, altrimenti sarebbero ostili, possono giungere ad un atteggiamento di attività cooperativa.

Dietro questi due atteggiamenti si trova ciò che è implicato in ogni comunicazione spontanea. Si tratta di qualcosa per un certo rispetto più universale degli atteggiamenti religiosi ed economici, per un altro meno universale. Si deve avere qualcosa da comunicare prima di comunicare. Si può verisimilmente disporre della simbologia di un altro linguaggio, ma se non si ha qualche idea comune (e le conseguenti risposte comuni) con quelli che parlano quel linguaggio, non si può comunicare con essi; di modo che anche dietro il processo del discorso deve trovarsi un'attività cooperativa. Il processo di comunicazione è un processo che è più universale di quello della religione universale o del processo economico universale, in quanto è un processo che è sottinteso da ambedue i precedenti. Queste due attività sono state le più universali attività cooperative. La comunità scientifica è una comunità che forse ha conseguito un eguale grado di universalità, ma anche essa non può sussistere fra gente che non ha segni coscienti o una letteratura.

Il processo di comunicazione è quindi, in un certo senso, più universale di questi diversi processi cooperativi. È il mezzo attraverso il quale queste attività cooperative possono essere sviluppate nella società cosciente del sé. Ma si deve riconoscere che si tratta di un mezzo per le attività cooperative; non esiste alcun campo di pensiero in quanto tale che possa semplicemente svilupparsi di per sé. Il pensiero non è un campo o un regno di esperienza che può valere al di fuori di possibili usi sociali. Esso deve operare in un campo simile a quello della religione o dell'economia nei quali vi è qualcosa da comunicare, nei quali vi è un processo cooperativo, nei quali ciò che è comunicato può essere utilizzato socialmente. Bisogna assumere



quel tipo di situazione cooperativa per raggiungere ciò che è chiamato l'“universo del discorso”. Un tale universo del discorso è il mezzo che vale per tutti quei diversi processi sociali, e in questo senso è più universale di essi; ma non si tratta di un processo che, per così dire, vada avanti da sé.

È necessario insistere su questo punto, poiché la filosofia e i dogmi che sono andati di pari passo con essa hanno costituito un processo di pensiero e una sostanza pensante che è l'antecedente di questi stessi processi all'interno dei quali il pensiero si sviluppa. Il pensiero, comunque, non è niente altro che la risposta dell'individuo all'atteggiamento dell'altro nell'ampio processo sociale nel quale ambedue sono implicati, e la regolamentazione dell'azione anticipatoria del soggetto per mezzo di questi atteggiamenti degli altri che costui assume. Dal momento che il processo di pensiero consiste in ciò, esso non può semplicemente sussistere da solo.

Ho considerato fin qui il linguaggio come un principio dell'organizzazione sociale che ha reso possibile la società umana nella sua peculiarità. Naturalmente, se vi fossero abitanti su Marte, sarebbe possibile entrare in comunicazione con essi così da stabilire rapporti sociali. Se ci fosse possibile isolare le costanti logiche che sono essenziali per ogni processo di pensiero, presumibilmente ci porrebbero nella condizione di portare avanti la comunicazione con l'altra comunità. Esse costituirebbero un comune processo sociale, di modo che si potrebbe forse entrare in un processo sociale con un altro essere, in ogni periodo storico o posizione spaziale. Per mezzo del pensiero si può proiettare una società nel futuro o nel passato, ma si presuppone sempre un rapporto sociale all'interno del quale questo processo di comunicazione si verifica.

Il processo di comunicazione non può essere determinato come qualcosa che esiste di per sé, o come un presupposto del processo sociale. Al contrario, il processo sociale è il presupposto che rende possibili il pensiero e la comunicazione.

## 34. LA COMUNITÀ E L'ISTITUZIONE<sup>9</sup>

Sono quelli che ho chiamato “atteggiamenti sociali generalizzati” a rendere possibile un sé organizzato. Nella comunità vi sono certi modi di agire in situazioni che sono essenzialmente identiche, e questi modi di agire da parte di ciascuno sono quelli che eccitiamo negli altri quando compiamo certe azioni. Se noi affermiamo i nostri diritti, richiediamo una risposta precisa proprio perché sono diritti universali: una risposta che ciascuno

dovrebbe dare e forse darà. Ora quella risposta è presente nella nostra stessa natura; in un certo grado, noi siamo pronti ad assumere il medesimo atteggiamento nei confronti di qualcuno, se questi ci rivolge un appello di questo genere. Quando noi sollecitiamo quella risposta negli altri, possiamo assumere l'atteggiamento degli altri, e quindi adattare ad esso la nostra condotta. Vi sono serie intere di tali risposte comuni, nella comunità nella quale viviamo, e in tali risposte consistono quelle che noi chiamiamo "istituzioni". L'istituzione rappresenta una risposta comune a una particolare situazione da parte di tutti i membri della comunità. Questa risposta comune è una risposta che, naturalmente, varia a seconda del carattere dell'individuo. Nel caso del furto la risposta dello sceriffo è diversa da quella del procuratore generale, da quella del giudice e dei giurati, e così via. E tuttavia tutte sono risposte che tendono a salvare la proprietà, che implicano il riconoscimento del diritto di proprietà negli altri. Vi è una risposta comune in forme diverse. E queste variazioni, come vengono messe in luce dai diversi ufficiali, sottintendono un'organizzazione che dà unità alla varietà delle risposte. Ci si rivolge per aiuto al poliziotto, si pretende che il procuratore di Stato esperisca l'azione, si pretende che la corte e i funzionari di essa giudichino, in un processo, il criminale. Si assume l'atteggiamento di tutti questi diversi ufficiali in quanto esso è implicato nella stessa attività di salvaguardia della proprietà; ciascuno di questi atteggiamenti, in quanto processo organizzato, si trova in un certo senso nella nostra stessa natura. Quando assumiamo tali atteggiamenti, assumiamo l'atteggiamento di quello che io ho definito un "altro generalizzato". Tali gruppi organizzati di risposte sono collegati l'uno con l'altro; se si sollecita un tale gruppo di risposte, implicitamente si sollecita allo stesso modo gli altri.

Così, le istituzioni della società sono forme organizzate di attività sociale o di gruppo: forme organizzate in modo tale che i membri individuali della società possano agire adeguatamente e socialmente, assumendo gli atteggiamenti di altri nei confronti di queste attività. Istituzioni sociali oppressive, stereotipate e ultra-conservatrici – come la Chiesa – che con il loro più o meno rigido e inflessibile conservatorismo annientano o cancellano l'individualità, e scoraggiano ogni espressione di pensiero, di comportamento, caratteristica e originale nei sé individuali, collegati o soggetti ad esse, sono risultati indesiderabili, ma non necessari del generale processo sociale di esperienza e comportamento. Non vi è alcuna ragione necessaria o inevitabile perché le istituzioni sociali debbano essere oppressive o rigidamente conservatrici, o perché esse non debbano essere piuttosto, come molte sono, flessibili e progressive, e proteggano

l'individualità invece di scoraggiarla. In ogni caso, se non vi fossero istituzioni sociali di qualche genere, senza gli atteggiamenti sociali organizzati e le attività attraverso le quali si sono costituite le istituzioni sociali, non potrebbero esistere per nulla dei sé o personalità individuali di completa maturità; perciò gli individui compresi nel generale processo sociale, del quale le istituzioni sociali sono manifestazioni organizzate, possono sviluppare o acquisire dei sé, o personalità del tutto mature, solo in quanto ciascuno di essi individui riflette o accoglie, nella sua esperienza individuale, questi atteggiamenti sociali organizzati e quelle attività di cui le istituzioni sociali sono l'espressione o che le istituzioni sociali rappresentano. Le istituzioni sociali, come i sé individuali, sono risultati dello sviluppo che si svolge all'interno del processo di vita sociale al suo livello evolutivo umano, oppure manifestazioni particolari e formalizzate di esso. In quanto tali, esse non sono necessariamente sovversive dell'individualità dei membri individuali; e non rappresentano necessariamente, o necessariamente sostengono, definizioni limitative di certi costanti e specifici modelli di azione, che in ogni circostanza data dovrebbero caratterizzare il comportamento di tutti gli individui intelligenti e socialmente responsabili (in opposizione a certi individui non intelligenti e socialmente irresponsabili, come i deficienti e gli imbecilli), in quanto membri della comunità o del gruppo sociale. Al contrario, le istituzioni hanno la necessità di definire i modelli sociali, o socialmente responsabili, di condotta individuale, solo in un senso molto largo e generale, permettendo ogni possibilità di originalità, flessibilità e varietà di tale condotta; e in quanto costituiscono i principali aspetti, ovvero le fasi funzionali formalizzate della complessiva struttura organizzata del processo di vita sociale al suo livello umano, esse partecipano completamente del carattere dinamico e progressivo di quel processo.<sup>10</sup>

Vi è un gran numero di risposte istituzionalizzate che sono, come spesso diciamo, arbitrarie, come, ad esempio, le manifestazioni di buona creanza di una comunità particolare. Queste, naturalmente, nel loro migliore significato, non si possono distinguere dai costumi morali, e non sono altro che l'espressione della cortesia di un individuo nei confronti della gente che sta intorno a lui. Esse dovrebbero esprimere la naturale cortesia di ciascuno verso tutti gli altri, ma naturalmente un gran numero di abiti che stanno a significare l'espressione di cortesia sono del tutto arbitrari. I modi di salutare la gente sono diversi nelle diverse comunità; ciò che in una è un atto opportuno, in un'altra può essere un'offesa. Sorge il problema se una certa manifestazione che esprime un atteggiamento di cortesia, può rientrare nell'ambito di ciò che noi definiamo "convenzionale". Per

rispondere a questo problema, proponiamo di distinguere fra buone maniere e convenzioni. Le convenzioni sono risposte sociali isolate che non costituiscono la natura della comunità nel suo carattere essenziale, quale si esprime nelle reazioni sociali. Nascerebbe una notevole fonte di confusione, se si identificassero le buone maniere e i costumi morali con le convenzioni, dal momento che le prime non sono arbitrarie al modo in cui lo sono queste ultime. Così i conservatori identificano quella che è una mera convenzione con l'essenza di una situazione sociale; non si deve cambiare nulla. Ma la distinzione stessa alla quale mi sono riferito è una distinzione che implica che queste varie istituzioni, quali risposte sociali a situazioni nelle quali gli individui operano azioni sociali, siano organicamente correlate l'una con l'altra, a differenza delle convenzioni.

Tale rapporto è uno dei punti che, per esempio, l'interpretazione economica della storia pone in evidenza. Questa era dapprima presentata più o meno come una dottrina di partito dai socialisti marxisti, dottrina che implicava una particolare interpretazione economica. Tale metodo ora è entrato a far parte della tecnica dello storico insieme al riconoscimento che, se lo storico è in grado di comprendere appieno la reale situazione economica, che è, naturalmente, più accessibile della maggior parte delle altre espressioni sociali, può dedurne le altre espressioni e istituzioni della comunità. Le istituzioni economiche medievali ci pongono in grado di interpretare le altre istituzioni di quel periodo. Si può riuscire a cogliere direttamente la situazione economica, e seguendo quella, si può individuare la natura delle altre istituzioni. Le istituzioni, le buone maniere, presentano in un certo senso gli abiti di vita della comunità in quanto tale; e quando un individuo agisce nei confronti degli altri, diciamo, in termini economici, egli sta sollecitando non semplicemente una risposta singola, ma un intero gruppo di risposte relazionate fra loro.

La stessa situazione per lo più si verifica in un organismo fisiologico. Se l'equilibrio di una persona che sta in piedi viene disturbato, questo fatto sollecita un riadattamento che è possibile solo in quanto le parti influenzate del sistema nervoso portino a certe risposte determinate e interconnesse. Le diverse parti della reazione possono essere isolate, ma l'organismo deve agire come un complesso. Ora, è vero che un individuo che vive nella società vive in un certo tipo di organismo che reagisce nei suoi confronti come un complesso, e l'individuo attraverso la sua azione sollecita questa risposta più o meno organizzata. Sotto la sua attenzione probabilmente ricade solo qualche minima frazione di questa risposta organizzata: egli considera, per esempio, solo lo scambio di una certa quantità di denaro. Ma quello scambio non può avere luogo senza che si presupponga l'intera

organizzazione economica, e quella a sua volta implica tutte le altre fasi della vita di gruppo. L'individuo può andare ogni volta da una fase all'altra, dal momento che detiene nella sua stessa natura il tipo di risposta che la sua azione sollecita. Nell'assumere qualsiasi atteggiamento istituzionalizzato egli, in qualche grado, organizza il complessivo processo sociale, in proporzione alla completezza del suo sé.

L'assunzione di questa risposta sociale, all'interno della vita dell'individuo, costituisce il processo di educazione che rileva i mezzi culturali della comunità in un modo più o meno astratto.<sup>11</sup> L'educazione consiste precisamente nel processo di rilevamento di un certo gruppo organizzato di risposte al proprio stimolo; e, finché il soggetto non sappia rispondere a se stesso nel modo in cui la comunità risponde a lui, egli non appartiene alla comunità in modo spontaneo. Egli può appartenere ad una piccola comunità, come il ragazzino appartiene ad una banda piuttosto che alla città in cui vive. Noi tutti apparteniamo a piccole combriccole, e possiamo limitarci a restare al loro interno. L'"altro organizzato" presente in noi stessi è allora una comunità di ristretto diametro. Attualmente stiamo cercando di acquisire una mentalità internazionale. Noi siamo sulla via di divenire membri di una società più ampia. Il vivo nazionalismo dell'attuale periodo dovrebbe, in definitiva, sollecitare un atteggiamento internazionale della più ampia comunità. La situazione è analoga a quella del ragazzo e della banda; il ragazzo riesce ad avere un sé più ampio, in quanto entra a far parte di una comunità più ampia. In generale, il sé ha risposto in modo determinato a quell'organizzazione della risposta sociale, che costituisce la comunità in quanto tale; il grado di sviluppo del sé dipende dalla comunità e dal grado in cui l'individuo sollecita in se stesso quel gruppo di risposte istituzionalizzate. Il criminale, in quanto tale, è l'individuo che vive in un gruppo molto ristretto, e quindi ruba alla comunità più ampia della quale egli non è un membro. Egli si impadronisce della proprietà che appartiene ad altri, ma non appartiene alla comunità che riconosce e preserva i diritti di proprietà.

Vi è un certo tipo di risposta organizzata che rappresenta il modo in cui la gente reagisce nei nostri confronti in certe situazioni. Tali risposte sono implicite nella nostra natura, poiché noi agiamo come membri della comunità nei confronti degli altri; ciò su cui richiamo l'attenzione con insistenza è il fatto che l'organizzazione di queste risposte rende possibile la comunità.

Possiamo affermare che il nostro giudizio sul valore della comunità dipenderebbe dalle sue dimensioni. L'americano adora la grandezza di

contro al contenuto sociale qualitativo. Una piccola comunità come quella di Atene produsse alcuni dei più grandi risultati spirituali che il mondo abbia mai visto; si mettano a confronti tali risultati con quelli degli Stati Uniti, e non vi sarà alcun bisogno di chiedere se la semplice grandezza di questi ha qualche rapporto con i contenuti qualitativi delle imprese di Atene. Io voglio mettere in risalto l'implicita universalità della comunità a più alto livello di sviluppo e di organizzazione. Ora Atene, in quanto patria di Socrate, Platone e Aristotele, sede di un grande sviluppo della metafisica, luogo di nascita di teorici politici e di grandi drammaturghi, effettivamente appartiene al mondo intero. Questi risultati qualitativi, che attribuiamo ad una piccola comunità, appartengono ad essa solo in quanto essa ha l'organizzazione che la rende universale. La comunità ateniese si fondava sul lavoro degli schiavi e su una situazione politica che era limitata e ristretta, e questa parte della sua organizzazione sociale non aveva carattere universale e non poteva essere posta a base di una comunità di ampie dimensioni. L'impero romano in gran misura si disintegrò poiché la sua intera struttura economica era fondata sulla base del lavoro degli schiavi. Non era organizzato su una base universale. Dal punto di vista legale e dell'organizzazione amministrativa esso aveva carattere universale, e proprio come è giunta fino a noi la filosofia greca, così ci è pervenuto il diritto romano. Nel grado in cui ogni impresa organizzativa di una comunità ha successo essa è universale, e rende possibile una comunità più grande. In un certo senso non può esistere una comunità più estesa di quella rappresentata dalla razionalità, e i greci portarono la razionalità alla sua espressione cosciente del sé.<sup>12</sup> Nello stesso senso, il Vangelo di Gesù portò ad espressione definitiva l'atteggiamento di solidarietà al quale poteva appellarsi, e preparò il terreno dal quale poté sorgere una religione universale. Ciò che è bello e ammirabile è universale, sebbene possa essere vero che la reale società, nella quale l'universalità può avere la sua espressione, non sia ancora sorta.

Politicamente, l'America ha, in un certo senso, dato universalità a ciò che definiamo "autogoverno". L'organizzazione sociale del Medioevo si incentrava nel feudalesimo e nelle confederazioni di mestiere. Le immediate organizzazioni sociali nelle quali vi era autogoverno erano tutte corporazioni particolari provvisorie o comunità particolari. Ciò che è avvenuto in America è che si è generalizzato il principio dell'autogoverno, di modo che esso è il mezzo essenziale di controllo politico dell'intera comunità. Se questo tipo di controllo è reso possibile, teoricamente non vi è alcun limite alle dimensioni della comunità. Solo in questo senso la grandezza politica diventerebbe un'espressione dell'azione della comunità

stessa.

L'organizzazione, quindi, delle risposte sociali rende possibile all'individuo di sollecitare in se stesso, non solo una risposta singola dell'altro ma, per così dire, la risposta della comunità nella sua totalità. Questo è ciò che fa conseguire all'individuo quella che noi definiamo "mente". Fare qualcosa ora significa dare una certa risposta organizzata; e se il soggetto ha in se stesso questa risposta, egli possiede ciò che definiamo "mente". Noi ci affidiamo a questa risposta attraverso i simboli che hanno la funzione di mezzi attraverso i quali tali risposte sono sollecitate. Usare i termini "governo", "proprietà", "famiglia", significa mettere in evidenza, per così dire, il significato che essi hanno. Ora, questi significati si basano su certe risposte. Una persona che ha in se stessa la risposta universale della comunità nei confronti di ciò che fa, ha in questo senso la mente della comunità. Se si tratta di uno scienziato, potremmo dire, la sua comunità è formata dei suoi colleghi, ma questa comunità include chiunque sia in grado di comprendere ciò che viene detto. Lo stesso è vero per la letteratura. Le dimensioni del suo pubblico sono dimensioni funzionali. Se questo viene organizzato, può conseguire qualsiasi dimensione. La grandezza in questo senso può costituire indicazione di un risultato qualitativo. Ciò che è molto esteso è sempre, in un certo senso, oggettivo, è sempre universale. Lo sviluppo mentale dell'individuo consiste nell'assumere queste risposte organizzate con le reciproche relazioni che in esse sono implicate.

La fase razionale di tale sviluppo, che si manifesta in ciò che noi definiamo "linguaggio", è il simbolo; ed esso è il mezzo, il meccanismo attraverso il quale la risposta è effettuata. Perché si abbia un'effettiva cooperazione si devono possedere i simboli per mezzo dei quali le risposte possono essere date, di modo che il conseguimento del linguaggio significativo è di importanza primaria. Il linguaggio implica risposte organizzate; e il valore, l'implicazione di queste risposte vanno trovati nella comunità dalla quale quest'organizzazione di risposte viene trasferita nella natura dell'individuo stesso. Il simbolo significativo non è altro che quella parte dell'azione che svolge la funzione di un "gesto" per trasferire l'altra parte del processo, la risposta dell'altro, nell'esperienza della forma che compie il "gesto". L'uso di simboli è quindi della più fondamentale importanza, anche quando si svolge al livello raggiunto nella matematica, dove si possono prendere i simboli e semplicemente combinarli secondo i ruoli della comunità matematica, alla quale essi appartengono, pur senza sapere cosa i simboli significano. Infatti, in tali campi, ci si deve astrarre dal significato dei simboli; siamo in presenza di un processo nel quale

viene portato avanti il processo razionale del ragionamento, pur senza sapere quale ne è il significato. Noi ci interessiamo della “x” e della “y” e di come queste si possano combinare fra di loro; non sappiamo in precedenza a cosa tali simboli si applichino. Sebbene i simboli in certe condizioni possano essere trattati in tale modo, noi, alla fine, li concretizziamo e li applichiamo. I simboli, in quanto tali, sono semplicemente modi di sollecitare risposte. Essi non sono semplici parole, ma parole che corrispondono a certe risposte; e quando noi combiniamo un certo gruppo di simboli, combiniamo inevitabilmente un certo gruppo di risposte.

Ciò ripropone nuovamente il problema dell’universale. Poiché l’individuo assume l’atteggiamento dell’altro, quel simbolo è universale, ma quando è così limitato è un vero universale? Possiamo andare al di là di quel limite? L’universo del discorso dei logici chiarisce l’estensione dell’universalità. In un primo momento quell’universalità si supponeva fosse rappresentata da un insieme di assiomi logici, ma si è trovato che gli assiomi supposti non erano invece universali. Così che, di fatto, si è dovuto continuamente riesaminare il discorso “universale”, perché potesse essere universale. Esso può darsi rappresenti quegli esseri razionali con i quali siamo in contatto, e in un mondo come questo sussiste una potenziale universalità. Di questo genere, suppongo, sarebbe il solo universale che è implicito nell’uso di simboli significativi. Se possiamo riuscire ad acquisire il gruppo di simboli significativi che in questo senso hanno un significato universale, chiunque possa parlare intelligentemente in quel linguaggio attingerà quell’universalità. Ora non vi è altro limite in tale processo, ad eccezione di quello per cui è necessario parlare quel linguaggio, usare i simboli che hanno quei significati; e questo fornisce un’assoluta universalità a chiunque si impadronisca di quel linguaggio. Vi sono, naturalmente, diversi universi del discorso, ma da tutti, nei limiti in cui essi sono potenzialmente comprensibili in modo reciproco, è sottinteso l’universo del discorso dei logici, con un insieme di costanti e di funzioni proposizionali, e chiunque si servirà di esse, apparterrà a quello stesso universo del discorso. È ciò che dà una potenziale universalità al processo di comunicazione.<sup>13</sup>

Ho cercato di mettere in evidenza sia il punto di vista per cui la società alla quale apparteniamo rappresenta un gruppo organizzato di risposte a certe situazioni nelle quali l’individuo è implicato, sia il punto di vista per cui l’individuo può traferire queste risposte organizzate nella sua propria natura e le può riprodurre mediante simboli nelle risposte sociali. Egli ha dunque una mente nella quale i processi mentali possono svilupparsi, una



mente la cui struttura profonda egli ha assunto dalla comunità alla quale appartiene.

L'unità dell'individuo consiste nell'unità dell'intero processo sociale, e il controllo sociale sull'individuo consiste in questo comune processo in movimento, un processo che differenzia l'individuo nella sua particolare funzione e al contempo controlla la sua creazione. È la capacità della persona di porsi al posto degli altri, che le suggerisce che cosa si debba fare in una specifica situazione. È tale capacità che dà all'uomo ciò che noi definiamo il suo carattere come membro della comunità; la sua cittadinanza, da un punto di vista politico; la sua qualifica di membro da qualsiasi altro dei diversi punti di vista sotto i quali egli appartiene alla comunità. Ciò lo rende una parte della comunità, ed egli si riconosce come suo membro, proprio perché assume l'atteggiamento di coloro che sono implicati in essa, e controlla la sua stessa condotta nei termini degli atteggiamenti comuni.

La nostra appartenenza in qualità di membri alla società degli esseri umani è qualcosa che sollecita un'attenzione pressoché nulla da parte dell'individuo ordinario. Questi, è raramente persuaso da una religione costruita sulla base della società umana, senza nient'altro di più; più ampio è il limite di una religione, meno numerosa è la gente che coscientemente appartiene ad essa. Noi non consideriamo con molta serietà la nostra appartenenza alla società umana, ma questa ha una portata sempre più reale. La guerra mondiale ha scosso una gran quantità di valori; e noi ci rendiamo conto che ciò che avviene in India, in Afghanistan, in Mesopotamia, si inserisce nella nostra vita, di modo che noi stiamo effettivamente acquisendo ciò che chiamiamo una "mentalità internazionale". Noi stiamo reagendo in un modo che corrisponde alle risposte della gente che si trova dall'altro lato del mondo.

Il problema della nostra appartenenza o meno ad una comunità più ampia trova una risposta nei termini della risoluzione del problema se la nostra stessa azione sollecita una risposta più vasta in questa comunità, e se tale risposta si riflette nuovamente nell'ambito della nostra stessa condotta. Possiamo svolgere una conversazione in termini internazionali?<sup>14</sup> Il problema è in larga parte un problema di organizzazione sociale. Le risposte necessarie sono divenute in modo più definito una parte della nostra esperienza, poiché diminuiscono sempre più le distanze che ci separano dagli altri popoli. La nostra organizzazione economica sta diventando sempre più elaborata, di modo che i beni che noi vendiamo in Sud America, in India, in Cina, influenzano in modo definito la nostra vita.

Dobbiamo mantenerci in buoni rapporti con i nostri clienti; se siamo intenzionati a sviluppare con successo una politica economica in Sud America, dobbiamo spiegare il significato della dottrina di Monroe, e così via.

Cerchiamo di capire sempre più l'intera società alla quale apparteniamo, poiché l'organizzazione sociale è tale da mettere in evidenza la risposta dell'altra persona alla nostra stessa azione, non solo nell'altra persona, ma anche in noi stessi. Kipling dice: «l'est è l'est e l'ovest è l'ovest, e mai si incontreranno»; però si stanno incontrando. L'assunto era che la risposta dell'est all'ovest e dell'ovest all'est non sono fra di loro comprensibili. Ma, di fatto, noi ci accorgiamo che ci stiamo svegliando, che stiamo cominciando a scambiarsi reciprocamente i ruoli. Un processo di organizzazione sta svolgendosi al di sotto della nostra esperienza cosciente, e più questa organizzazione si realizza, più strettamente siamo riuniti insieme. Più noi siamo in grado di sollecitare in noi stessi la risposta che i nostri "gesti" sollecitano nell'altro, più e meglio comprendiamo quest'ultimo.

Questo fenomeno, naturalmente, presuppone una più ampia comunità che, in termini religiosi, viene definita come "comunità beata", la comunità di una religione universale. Ma pure questa si fonda su attività cooperative. Un esempio illustrativo è, quello del buon Samaritano, col quale Gesù mostrò che l'angoscia di un soggetto sollecitava nell'altro una risposta che quello comprendeva. L'angoscia dell'altro era uno stimolo e quello stimolo sollecitava una risposta della stessa natura. Questa è la base di quel fondamentale rapporto che va sotto il nome di "sentimento del prossimo". Si tratta di una risposta che in un certo senso indirizziamo a tutti gli altri. Lo straniero sollecita in noi un atteggiamento di aiuto, e questo è anticipato nell'altro. Ciò ci rende tutti fratelli, e determina quella base comune della natura umana, sulla quale sono fondate tutte le religioni universali. Tuttavia le situazioni nelle quali questo senso del prossimo può esprimersi sono molto limitate; conseguentemente, tali religioni, dal momento che si fondano su di esso, devono restringere la vita umana a solo pochi rapporti, come la compassione nel dolore, o limitarsi a esprimere lati emozionali della natura umana. Ma se il rapporto sociale può essere sempre sviluppato oltre, allora è possibile, nei limiti del concepibile, essere il prossimo per ciascuno nel proprio isolato, nella propria comunità, nel mondo, dal momento che si è collegati molto più strettamente all'atteggiamento dell'altro, quando questo atteggiamento viene anche sollecitato in se stessi. Ciò che è essenziale è lo sviluppo dell'intero meccanismo del rapporto sociale che porta ad unirci, così che si possa assumere l'atteggiamento

dell'altro nei nostri vari processi vitali.

L'individuo umano che possiede un sé è sempre un membro di una più ampia comunità sociale, di un gruppo sociale più esteso, rispetto a quello in cui egli immediatamente e direttamente si trova, o al quale egli immediatamente e direttamente appartiene. In altre parole, il modello generale di comportamento sociale o di gruppo, che è riflesso nei rispettivi atteggiamenti organizzati – le rispettive strutture integrate dei sé degli individui implicati – ha sempre per quegli stessi individui un valore più ampio, vale a dire un valore che lo trascende, con un più ampio ambiente sociale o contesto di rapporti sociali che lo implicano, e dei quali esso è solo una parte più o meno limitata. E la consapevolezza di quella relazione è una conseguenza del fatto di essere individui senzienti o coscienti, o del fatto di possedere una mente o di svolgere attività di ragionamento in continuo sviluppo.<sup>15</sup>

## 35. LA FUSIONE DELL'“IO” E DEL “ME” NELLE ATTIVITÀ SOCIALI

In una situazione nella quale delle persone tentano di salvare qualcuno che sta per annegare, vi è un senso di sforzo comune nel quale il soggetto è stimolato dagli altri a fare la stessa cosa che essi stanno facendo. In queste situazioni si prova un senso di identificazione con tutti poiché la loro reazione è essenzialmente una reazione identica. Nel caso del lavoro di squadra, avviene un'identificazione dell'individuo con il gruppo; in quel caso però ciascuno fa qualcosa di diverso dagli altri, anche se ciò che egli deve fare è determinato da ciò che gli altri fanno. Se le cose vanno bene, può esservi qualcosa della stessa esaltazione che vi era nell'altra situazione. Vi è ancora il senso di controllo diretto. È nei casi in cui l'“io” e il “me” possono in un certo senso fondersi, che sorge il peculiare senso di esaltazione che è proprio degli atteggiamenti religiosi e patriottici, nei quali la reazione che un soggetto sollecita nell'altro è la risposta che lui stesso sta realizzando. Io ora vorrei descrivere in modo più dettagliato di quanto non abbia fatto in precedenza, la fusione dell'“io” e del “me” negli atteggiamenti della religione, del patriottismo e del lavoro di squadra.

Nella concezione della fratellanza universale, vi è un certo gruppo di atteggiamenti di gentilezza e aiuto reciproco nei quali la risposta di uno sollecita nell'altro, come in sé, lo stesso atteggiamento. Di qui la fusione dell'“io” e del “me”, che porta a intense esperienze emotive. Più ampio è il processo sociale in cui questo fatto è implicato, più grande è l'esaltazione, la risposta emotiva che ne risulta. Noi ci sediamo e giochiamo una partita

di bridge con degli amici, o ci concediamo qualche altra pausa di rilassamento nel mezzo della nostra giornata lavorativa. È qualcosa che potrà durare un'ora o giù di lì, e poi riprenderemo nuovamente il lavoro. Siamo, comunque, implicati in tutta la vita della società; sentiamo su di noi gli obblighi che ci provengono da essa; dobbiamo affermare noi stessi in varie situazioni; tutti questi fattori si trovano presenti nel fondo del sé. Ma nelle situazioni cui ora mi sto riferendo ciò che si trova alla base del sé, si fonde con l'azione che, tutti insieme, stiamo compiendo. Questo, sentiamo, è il significato della vita, e si sperimenta un atteggiamento religioso esaltato. Noi assumiamo un atteggiamento nel quale ciascuno è una cosa sola con ciascun altro, in quanto tutti appartengono alla stessa comunità. Per il tempo in cui possiamo mantenere quell'atteggiamento, ci siamo liberati da quel senso di controllo che pende sui di noi tutti a causa delle responsabilità che dobbiamo sostenere in condizioni sociali difficili e importanti. Tale è la situazione normale nella nostra attività sociale, e tutti ne abbiamo presenti i problemi, nel fondo della nostra mente; ma in una situazione come la situazione religiosa tutto sembra essere sollevato nell'atteggiamento dell'unione globale, in quanto si appartiene tutti allo stesso gruppo. L'interesse di uno è l'interesse di tutti. Vi è una completa identificazione degli individui. All'interno dell'individuo si verifica una fusione del "me" con l'"io".

L'impulso dell'"io" in questo caso è la fratellanza, la gentilezza. Si dà il pane all'affamato. Si tratta di quella tendenza sociale che tutti abbiamo in noi, e che sollecita un certo tipo di risposta: si vuole dare. Quando si ha un conto in banca limitato non si può dare ai poveri tutto ciò che si ha. Tuttavia, in certe situazioni religiose, in gruppi di una certa origine, un individuo può assumere come proprio un simile atteggiamento. Il dare è stimolato dal dare di più. Può darsi che egli non abbia molto da dare, ma è pronto a donare completamente tutto se stesso. Vi è una fusione dell'"io" e del "me". Qui non si ha il "me" a controllare l'"io", ma la situazione è tale che lo stesso atteggiamento, fatto sorgere nell'altro, stimola il soggetto a fare la stessa cosa. L'esaltazione che si verifica nel caso del patriottismo ci presenta un esempio analogo di questa fusione.

Dal punto di vista emozionale tali situazioni sono particolarmente preziose. Esse implicano naturalmente l'avvenuto compimento del processo sociale. Io penso che l'atteggiamento implichi questo rapporto dello stimolo sociale con il mondo nella sua vastità, l'effusione dell'atteggiamento sociale nel mondo più ampio. Io penso che questo sia il campo all'interno del quale si verifica l'esperienza religiosa. Naturalmente, nei casi in cui si ha una teologia chiaramente determinata, nella quale sono

indicati precisi modi di agire nei confronti di Dio, con il quale il credente si comporta con altrettanta concretezza che con un'altra persona che gli vive accanto, allora la condotta che ha luogo è semplicemente di un tipo paragonabile alla condotta che si tiene nei confronti di un altro gruppo sociale, e può trattarsi di una condotta che è carente di quel peculiare carattere mistico che noi generalmente riferiamo all'atteggiamento religioso. Può trattarsi di un atteggiamento di calcolo, per cui una persona fa un voto e lo mantiene, prevedendo che Dio in cambio gli faccia una particolare grazia. Ora, quell'atteggiamento rientra nella generale definizione di religione, ma si riconosce generalmente che l'atteggiamento religioso deve essere tale da comportare questa particolare estensione dell'atteggiamento sociale all'universo nella sua globalità. Penso sia questo ciò a cui generalmente ci riferiamo quando parliamo di esperienza religiosa, e che questa è la situazione dalla quale nasce l'esperienza mistica della religione. La situazione sociale è allargata al mondo intero.

Può essere che solo in certi giorni della settimana, e a una certa ora di quel giorno, si assume l'atteggiamento di sentirsi tutt'uno con ciascun altro e con tutto ciò che ci circonda. Il giorno passa; dobbiamo andare al mercato a competere con gli altri e tenerci a galla in una difficile situazione economica. Non possiamo mantenere quel senso di esaltazione, ma possiamo ancora dire che queste esigenze vitali sono solo un compito che ci è stato assegnato, un dovere che dobbiamo compiere per riuscire a raggiungere, in particolare momenti, l'atteggiamento religioso. Quando si riesce ad avere l'esperienza religiosa, comunque, essa si manifesta con questo senso di completa identificazione del sé con l'altro.

È un atteggiamento di identificazione diverso, e forse a più alto livello, quello che si presenta nella forma di ciò che ho chiamato "lavoro di squadra". Qui si ottiene quel tipo di soddisfazione che deriva dal lavorare con altri in certe situazioni. Vi è, naturalmente, ancora un senso di controllo: dopotutto ciò che si fa è determinato da quello che gli altri stanno facendo; si deve essere profondamente consapevoli delle posizioni di tutti gli altri; si sa ciò che gli altri stanno per fare. Ma si deve essere costantemente attenti al modo in cui gli altri rispondono, per svolgere la nostra parte nel lavoro di squadra. Questa situazione ha il suo lato positivo, ma non è una situazione nella quale ci si possa semplicemente abbandonare, per così dire, alla corrente. Questa esperienza è propria della situazione religiosa o patriottica. Il lavoro di squadra, comunque, ha un contenuto che l'altra esperienza non ha. La situazione religiosa è astratta, per quanto riguarda il contenuto. Il modo in cui si deve aiutare gli altri è un'impresa molto complicata. Chi si impegna ad aiutare tutti gli altri si

rivela un seccatore universale. Non vi è persona più insopportabile da avere attorno di chi cerca continuamente di aiutare tutti gli altri. Un'assistenza che dia dei risultati, deve essere un'assistenza intelligente. Ma se si riesce a inserirsi nella situazione di un gruppo ben organizzato che svolge certe attività come se fosse una sola unità, si è conseguita una facoltà del sé, che è l'esperienza del lavoro di squadra, e ciò è certamente, da un punto di vista intellettuale, di livello molto più elevato di una fratellanza meramente astratta. Il valore del lavoro di squadra si manifesta nei casi in cui tutti stanno lavorando per un fine comune e ognuno si rende conto del fine comune che compenetra la particolare funzione che sta svolgendo.

Il frequente atteggiamento di una persona che compie un servizio sociale e che tenta di esprimere un fondamentale atteggiamento di socievolezza,<sup>16</sup> può essere paragonato all'atteggiamento dell'ingegnere, dell'organizzatore, che è un esempio illustrativo definitivo dell'atteggiamento del lavoro di squadra. L'ingegnere ha presenti in sé gli atteggiamenti di tutti gli altri individui del gruppo, ed è proprio per questa sua partecipazione che egli è in grado di dirigere. Quando l'ingegnere esce dalla fabbrica con in mano il semplice progetto, la macchina non esiste ancora; ma egli deve sapere cosa deve fare la gente che lavora nella fabbrica, quanto tempo dovrebbe essere necessario, come misurare i processi implicati e come eliminare lo spreco. Questo genere di assunzione degli atteggiamenti di ciascun altro, il più pienamente e completamente possibile, l'intrapresa della propria azione dal punto di vista di una tale completa assunzione del ruolo degli altri, è quello che possiamo definire "l'atteggiamento dell'ingegnere". Si tratta di un atteggiamento che implica un alto livello di intelligenza, e se può formarsi in conseguenza di un profondo interesse per il lavoro sociale di squadra, appartiene ai processi sociali ad alto livello e alle esperienze significative. Qui la completa concretezza del "me" dipende dalla capacità dell'uomo di assumere l'atteggiamento di ciascun altro nel processo che egli dirige. In questo caso si è ottenuto il contenuto concreto che non sussiste nella pura e semplice identificazione emotiva del proprio sé con ciascun altro del gruppo.

Questi sono i diversi tipi di espressioni dell'"io" nei loro rapporti con il "me" che volevo mettere in evidenza per completare la spiegazione del rapporto dell'"io" con il "me". In queste circostanze il sé è l'azione dell'"io" in armonia con l'assunzione nel "me" del ruolo degli altri. Il sé è contemporaneamente l'"io" e il "me"; determinando il "me" la situazione alla quale l'"io" risponde. Sia l'"io" che il "me" sono compresi nel sé, e l'uno è di sostegno all'altro.

Voglio ora trattare la fusione dell'“io” con il “me” affrontando il problema da un'altra angolatura, vale a dire, attraverso un confronto dell'oggetto fisico con il sé in quanto oggetto sociale.

Il “me”, ho detto, determina la situazione all'interno della quale la condotta si svolge, e l'“io” è l'effettiva risposta a quella situazione. Questa separazione in due parti, cioè nella situazione e nella risposta, è caratteristica di ogni azione intelligente anche se questa non implica tale meccanismo sociale. Vi è una situazione ben determinata che pone un problema, e allora l'organismo risponde a quella situazione per mezzo di un'organizzazione delle diverse reazioni implicate. Nei nostri movimenti ordinari fra i diversi oggetti di una stanza, o attraverso una foresta, o fra le automobili, deve sussistere una tale organizzazione di attività. Gli stimoli presenti tendono a sollecitare una grande varietà di risposte; ma la risposta reale dell'organismo è un'organizzazione di queste tendenze, non una singola risposta che serve per tutte le altre. Il soggetto non si siede, non prende un libro, non apre una finestra, né fa tutte quelle cose a cui, per così dire, è spinto quando entra in una stanza.

Egli fa qualcosa di specifico; e forse va a prendere un giornale da sopra uno scrittoio e non fa altro. Tuttavia gli oggetti continuano ad esistere là nella stanza per lui. La sedia, le finestre, i tavoli esistono in quanto tali a causa degli usi ai quali egli normalmente adibisce questi oggetti. Il valore che la sedia ha nella sua percezione è il valore che appartiene alla sua risposta, così egli si muove vicino ad una sedia, dietro un tavolo, o allontanandosi da una finestra. Egli si costruisce un panorama, uno scenario di oggetti che rende possibile il suo effettivo movimento verso il cassetto che contiene il giornale che cerca. Questo panorama è il mezzo per raggiungere il fine che egli sta perseguendo; e la sedia, il tavolo, la finestra, si inseriscono tutti in esso come oggetti. L'oggetto fisico è in un certo senso ciò a cui non si risponde consumandolo. Ammesso ciò, nel momento in cui si entra in una stanza, in cui ci si siede su una sedia, difficilmente si fa qualcosa di più che dirigere la propria attenzione alla sedia; non la si considera come una sedia nello stesso senso di quando la si riconosce proprio come una sedia e si dirige il proprio movimento verso un oggetto a distanza. La sedia che esiste nel secondo caso non è una sedia sulla quale ci si siede; ma è qualcosa che ci riceverà dopo chi ci si sarà seduti, e ciò dà ad essa il carattere di un oggetto in quanto tale.

Ci si serve di tali oggetti fisici nel costruire il campo nel quale si può giungere all'oggetto lontano. Lo stesso risultato si verifica da un punto di vista temporale quando si dà inizio a un'azione remota servendosi di

qualche azione precedente che deve essere portata a termine prima. Una tale organizzazione è costante nella condotta intelligente. Noi organizziamo il campo in riferimento a ciò che stiamo per fare. Si verifica ora, per così dire, una fusione dell'atto di prendere il giornale dal cassetto e della stanza attraverso la quale ci muoviamo per realizzare questo fine, ed è questo tipo di fusione quella a cui mi sono riferito in precedenza; solo nel caso delle esperienze religiose esso si attua nel campo della mediazione sociale, e gli oggetti del meccanismo hanno carattere sociale, e rappresentano così un diverso stadio di esperienza. Il processo però è analogo: noi siamo ciò che siamo nel nostro rapporto con gli altri individui, proprio perché assumiamo l'atteggiamento degli altri individui nei confronti di noi stessi, di modo che, con il nostro stesso "gesto", stimoliamo noi stessi, proprio come una sedia è ciò che è in quanto ci sollecita a sederci; la sedia è qualcosa su cui noi potremmo sederci; se si preferisce, un "me" fisico. In un "me" sociale i vari atteggiamenti di tutti gli altri sono espressi nei termini del nostro stesso "gesto", che rappresenta la parte che noi stiamo compiendo nell'attività cooperativa sociale. Ora, l'azione che effettivamente compiamo, le parole che diciamo, le nostre espressioni, le nostre emozioni, queste cose sono l'"io"; esse però sono fuse con il "me", nello stesso senso in cui tutte le attività che sono implicate nel rapporto con gli articoli di arredamento della stanza si fondono con il cammino necessario per arrivare al cassetto e prendere da esso il giornale che ci interessa. Le due situazioni in questo senso sono identiche.

L'azione stessa di cui ho parlato come dell'"io" nella situazione sociale è fonte di unità del complesso, mentre – il "me" è la situazione sociale nella quale questa azione può realizzarsi. Penso che si possa considerare questa condotta dal punto di vista generale della condotta intelligente; solamente, come ho detto, la condotta viene realizzandosi qui, in questo campo sociale nel quale sorge un sé nella situazione sociale del gruppo, proprio come la stanza si colloca nell'attività di un individuo in cerca di quel particolare oggetto. Io penso che lo stesso punto di vista che vale per l'apparizione di un oggetto in un campo che in un certo senso costituisce un problema, possa valere anche per l'apparizione del sé; solamente il carattere peculiare di questo secondo caso si trova nel fatto che si tratta di una situazione sociale e che questa situazione sociale implica l'apparizione del "me" e dell'"io", in quanto si tratta essenzialmente di elementi sociali. Io penso sia logico riconoscere questo parallelismo fra ciò che noi chiamiamo l'oggetto fisico in contrapposizione all'organismo, e l'oggetto sociale in contrapposizione al sé. Il "me" risponde in modo determinato a tutte le diverse reazioni che gli oggetti che ci circondano tendono a sollecitare in



noi. Tutti gli oggetti di questo genere sollecitano delle risposte in noi, e in tali risposte consistono il significato o la natura degli oggetti; la sedia è qualcosa su cui noi ci sediamo, la finestra è qualcosa che possiamo aprire, che ci dà luce o aria. Similmente, il “me” è la risposta che l’individuo dà agli altri individui poiché l’individuo assume l’atteggiamento degli altri. È giusto dire che l’individuo assume l’atteggiamento della sedia. Noi assumiamo in modo determinato, in questo senso, l’atteggiamento degli oggetti che ci circondano; mentre normalmente ciò non si verifica nel nostro atteggiamento di comunicazione, quando ci occupiamo di oggetti inanimati, si verifica invece quando diciamo che la sedia ci sollecita a sederci, o che il letto è una tentazione a sdraiarsi. In queste circostanze il nostro atteggiamento è, naturalmente, un atteggiamento sociale. Noi abbiamo già trattato dell’atteggiamento sociale quale si rivela nella poesia della natura, nei miti, riti e rituali. In questo caso, si trasferisce l’atteggiamento sociale nella natura stessa. Nella musica vi è forse sempre qualche tipo di situazione sociale, nei termini della risposta emotiva che ivi è implicata; e l’esaltazione della musica dovrebbe avere, penso, riferimento alla completezza dell’organizzazione della risposta che corrisponde a quegli atteggiamenti emotivi. Il concetto di fusione dell’“io” e del “me” può costituire una valida base per la spiegazione scientifica di tale esaltazione. Io penso che la psicologia comportamentistica offra davvero l’opportunità per un tale sviluppo della teoria estetica. Il significato della risposta nell’esperienza estetica è già stato messo in rilievo da critici della pittura e dell’architettura.

Il rapporto del “me” con l’“io” è il rapporto di una situazione con l’organismo. La situazione che pone il problema è intelligibile all’organismo che risponde ad essa, e la fusione ha luogo nell’azione. Ci si può avvicinare ad essa dal punto di vista dell’“io” se si sa esattamente ciò che si sta per fare. In tal caso, si considera l’intero processo semplicemente come un insieme di mezzi per raggiungere il fine conosciuto. Ovvero esso può essere considerato dal punto di vista dei mezzi e il problema si mostra allora come un problema di scelta fra un gruppo di fini diversi. L’atteggiamento di un individuo sollecita questa risposta, e l’atteggiamento di un altro individuo sollecita un’altra risposta. Vi sono varie tendenze e la risposta dell’“io” sarà una risposta che è in rapporto con tutte queste insieme. Sia, se considerata dal punto di vista di un problema che deve essere risolto, sia dalla posizione di un “io” che in un certo senso determina il suo campo per mezzo della propria condotta, la fusione ha luogo nell’azione stessa nella quale il mezzo manifesta il suo fine.

## 36. DEMOCRAZIA E UNIVERSALITÀ NELLA SOCIETÀ

Vi è nella società umana un'universalità che si esprime originariamente in due diverse direzioni, una nel senso religioso e l'altra nel senso economico. Questi processi, in quanto processi sociali, sono universali. Essi forniscono dei fini che ogni forma, la quale si serva dello stesso mezzo di comunicazione, può cercare di raggiungere. Se un gorilla potesse portare delle noci di cocco in qualche tipo di mercato per scambiarle con qualcosa che potesse concepibilmente desiderare, questo gorilla si inserirebbe nell'organizzazione sociale economica nella sua fase più ampia. Tutto quello che occorre è il fatto che l'animale dovrebbe essere in grado di servirsi di quel metodo di comunicazione che implica, come abbiamo visto, l'esistenza di un sé. Dall'altra parte, ogni individuo che può considerarsi membro di una società nella quale egli è – per usare un modo di dire usuale – prossimo dell'altro, appartiene pure ad un tale gruppo universale. Queste espressioni religiose ed economiche di universalità le troviamo in via di sviluppo, in una forma o in un'altra, nell'Impero Romano, in India, e in Cina. Nel passaggio dell'Impero alla Cristianità troviamo una forma di propaganda che termina nel tentativo deliberato di organizzare questo tipo di società universale.

Se in tale società, si realizza un'evoluzione, si tratta di evoluzione che riguarda le varie organizzazioni esistenti all'interno di questo organismo più ampio. Non vi sarebbe semplicemente una competizione di diverse società fra di loro, ma la competizione avrebbe luogo nel rapporto di questa o quella società con l'organizzazione di una società universale. Nel caso delle religioni universali si presentano tipi di atteggiamenti simili a quello della religione maomettana, che si impegnò ad annientare tutte le altre forme di società con la forza delle armi, e si trovò così in opposizione con le altre comunità che si accinse, ad annientare, o a subordinare a sé. Dall'altra parte abbiamo la propaganda esercitata dalla Cristianità e dal Buddismo, che si accinsero semplicemente a inserire i vari individui in un certo gruppo spirituale, nel quale essi si sarebbero riconosciuti come membri di una società. Questa iniziativa necessariamente si collegò con la struttura politica, specialmente nel caso della Cristianità; è evidente dietro ciò l'assunto, che trovò la sua espressione nelle iniziative missionarie, che questo principio sociale, questo riconoscimento della fratellanza degli uomini, è la base di una società universale.

Se consideriamo l'economia, non si trova nessun tipo di propaganda di questo genere, nessun assunto di una singola società economica che si accinge a fondarsi. Una società economica si definisce in quanto un

individuo commercia con gli altri; i processi stessi perciò procedono mediante un'integrazione continua, essendo causa di rapporti sempre più stretti fra comunità che può darsi siano politicamente avverse. Il più completo contesto economico si rivela nello sviluppo del commercio stesso e nello sviluppo degli strumenti finanziari attraverso i quali un tale commercio è portato avanti, e vi è un inevitabile adattamento della produzione di una comunità ai bisogni della comunità economica internazionale. Vi è uno sviluppo che ha inizio con il tipo inferiore di società universale e nel quale l'originaria natura astratta dà luogo ad una sempre più concreta organizzazione sociale. Da ambedue questi punti di vista vi è una società universale che include tutta quanta la razza umana, e nella quale ciascuno può entrare in rapporto con gli altri attraverso il mezzo della comunicazione. Si possono riconoscere gli altri come membri e come fratelli.

Tali comunità sono necessariamente universali. I processi espressi nella religione universale necessariamente comportano quello della comunità logica, rappresentato dall'universo del discorso, una comunità fondata solamente sulla capacità di tutti gli individui di conversare fra di loro attraverso l'uso degli stessi simboli significativi. Il linguaggio determina una comunità universale che è qualcosa di simile alla comunità economica. Quella esiste in quanto esistono simboli comuni di cui si può servire. Noi vediamo tali simboli nei semplici segni per mezzo dei quali le tribù selvagge che non parlano la stessa lingua possono comunicare. Esse trovano un linguaggio comune nell'uso delle dita o in disegni simbolici. Esse riescono a raggiungere una certa qual capacità di comunicare, e un tale processo di comunicazione tende a porre i diversi individui in più stretti rapporti reciproci. Il processo linguistico è, in un certo senso, più astratto del processo economico. Il processo economico, partendo da un semplice scambio, determina la cessione del "surplus" di un individuo in cambio del "surplus" di un altro individuo. Tali processi si ripercuotono subito sul processo di produzione e più o meno inevitabilmente, stimolano quel tipo di produzione che porta ad uno scambio vantaggioso. Quando si considerano i semplici rapporti sulla base di simboli significativi, il processo forse non tende di per sé ad una tale integrazione, ma comporterà, o tenderà a comportare gli stessi processi nei quali esso è servito come un mezzo.

Una persona impara una nuova lingua, e, come si dice, trova una nuova anima. Egli si trasferisce nell'atteggiamento di coloro che parlano quella lingua. Egli non può leggere la letteratura di quella comunità, non può conversare con gli appartenenti ad essa, senza assumerne i peculiari

atteggiamenti. Diventa, in quel senso, un individuo diverso. Non si può imparare una lingua come se fosse una pura astrazione; si impara necessariamente anche la vita che si trova a fondamento di essa. E questo risultato si pone in rapporto con gli atteggiamenti organizzati dell'individuo che fa propria quella lingua, e inevitabilmente causa un riadattamento di vedute. Una comunità del mondo occidentale con le sue diverse nazionalità e diverse lingue è una comunità nella quale vi sarà una continua azione reciproca di questi diversi gruppi fra di loro. Una nazione non può essere presa semplicemente di per sé, ma solamente nel suo rapporto con gli altri gruppi che appartengono al complesso più ampio. L'universo del discorso che tratta chiaramente le astrazioni più alte apre la porta all'interrelazione dei diversi gruppi nei loro diversi caratteri. L'universo del discorso, nell'ambito del quale la gente può esprimersi, rende possibile la ricomposizione di quegli atteggiamenti organizzati, che rappresentano la vita di queste diverse comunità, in un rapporto tale per cui tali atteggiamenti possono condurre ad un tipo di organizzazione più alto. Proprio l'universalità dei processi che appartengono alla società umana, considerata dal punto di vista della religione, o del commercio, o del pensiero logico, apre almeno la porta alla società universale; e, di fatto, queste tendenze si esprimono interamente quando lo sviluppo sociale è abbastanza avanzato da rendere possibile tale risultato.

L'espressione politica di questo sviluppo di universalità nella società è rappresentata dal predominio di un gruppo su altri gruppi. La più antica espressione ne è costituita dagli imperi delle valli del Nilo, del Tigri e dell'Eufrate. Comunità diverse entrarono in competizione l'una con l'altra, e in questa competizione si nasconde una condizione per lo sviluppo dell'impero. Non si tratta semplicemente del conflitto di una tribù con l'altra, intrapreso per annientare la rivale, ma piuttosto di quella sorta di conflitto che conduce al predominio di un gruppo sull'altro attraverso la conservazione dell'altro gruppo. È importante fare attenzione a questa differenza quando essa indica l'espressione della coscienza di sé raggiunta attraverso una realizzazione del proprio sé negli altri. In un momento di ostilità o di intensa collera, l'individuo o la comunità possono anche semplicemente cercare di annientare i propri nemici. Ma l'espressione predominante nei termini del sé è di solito, anche da parte di una società militarista, piuttosto quella di assoggettare, di realizzare il sé nella superiorità sull'altro e nello sfruttamento dell'altro. Questo atteggiamento della mente è un atteggiamento del tutto diverso da quello dell'annientamento puro e semplice dei propri nemici. Vi è, almeno da questo punto di vista, il chiaro conseguimento da parte dell'individuo di un

sé più alto nel suo prevalere sull'altro e nel tenere l'altro assoggettato.

Il senso di prestigio nazionale è un'espressione di quel rispetto del sé che noi tendiamo a conservare nel mantenimento della nostra superiorità su un altro popolo. Si acquista il senso del proprio sé attraverso un certo sentimento di superiorità nei confronti degli altri, e che ciò sia fondamentale nello sviluppo del sé fu riconosciuto da Wundt. È un atteggiamento che, in quelle che consideriamo condizioni più avanzate, si muta nel giusto riconoscimento della capacità dell'individuo nei propri campi. La superiorità, a questo punto, non è una superiorità sull'altro, ma è fondata su ciò che si può fare in rapporto alle funzioni e alla capacità degli altri. Lo sviluppo dell'esperto, che è superiore nell'esecuzione delle sue funzioni, è di un tipo del tutto diverso dalla superiorità del prepotente che realizza puramente se stesso con la sua abilità nel subordinare qualcuno a sé. Chi è competente in un qualche particolare campo ha una superiorità che deriva da quello che egli stesso può fare e che forse qualcuno altro non sa fare. Ciò gli dà una posizione ben determinata nella quale egli può realizzare se stesso all'interno della comunità. Egli non realizza se stesso con la sua semplice superiorità su qualcun altro, ma con la funzione che egli è in grado di svolgere; e in quanto può svolgerla meglio di chiunque altro, acquista un senso di prestigio che noi riconosciamo come legittimo, in contrapposizione all'altra forma di affermazione del sé che, dal punto di vista del nostro più elevato senso di criteri sociali, è considerato illegittimo.

Le comunità possono trovarsi in questo stesso genere di rapporto l'una con l'altra. Vi è il senso di orgoglio del Romano derivante dalla sua capacità amministrativa, come pure dalla sua potenza bellica, dalla sua capacità di asservire tutti i popoli intorno al mondo mediterraneo e di amministrarli. Il primo atteggiamento fu quello di asservimento; in seguito sorse l'atteggiamento amministrativo che si avvicina maggiormente a quel tipo di atteggiamento a cui ho già fatto riferimento nei termini di superiorità funzionale. Era a questo atteggiamento che Virgilio pensava, quando esprimeva l'aspirazione che i Romani si rendessero conto del fatto che i loro successi erano dovuti alla loro capacità amministrativa. Questa capacità rese l'impero romano del tutto diverso dagli imperi più antichi, caratterizzati solo dalla forza bruta. Il passaggio, in questo caso, è da un senso di superiorità politica e di prestigio, che si esprime in un potere volto ad opprimere, a un potere volto a dirigere un'impresa sociale, in cui vi è una più ampia attività cooperativa. L'espressione politica comincia con una pura affermazione del sé, accoppiata con un atteggiamento militaristico, che induce all'annientamento dell'altro, ma che conduce, o può condurre, allo sviluppo di una comunità più avanzata, dove il predominio si manifesta

sotto una comunità internazionale più ampia dell'impero, organizzata nei termini della funzionalità piuttosto che della forza.

L'unione dell'atteggiamento della religione universale da una parte e dell'ampio sviluppo politico dall'altra ha trovato la sua più larga espressione nella democrazia. C'è, naturalmente, una democrazia come quella delle città greche, in cui il controllo è semplicemente il controllo delle masse nella loro opposizione a certe classi potenti economicamente e politicamente. Vi sono, in pratica, varie forme di governo democratico, ma democrazia, nel senso che qui si intende, è un atteggiamento che dipende da quel sé che caratterizza gli universali rapporti di fratellanza, comunque venga conseguito. Nella rivoluzione francese ricevette la sua espressione nel concetto di fraternità e di unione. Ciascun individuo doveva trovarsi sullo stesso piano di tutti gli altri. Questo concetto ricevette la sua prima espressione nelle religioni universali. Se assunto nel campo della politica, esso può acquistare la sua espressione soltanto in una forma come quella della democrazia; e la dottrina che esso presuppone è rappresentata in grande misura dalla concezione di Rousseau, quale si ritrova nel *Contratto Sociale*.

In questo si ipotizza una società nella quale l'individuo afferma se stesso come cittadino soltanto nella misura in cui riconosce il diritto di tutti gli altri di appartenere alla stessa comunità. Con una simile universalità, con una simile uniformità di interessi, sarebbe possibile alle masse della comunità di assumere l'atteggiamento del sovrano, mentre anche il sovrano assumerebbe l'atteggiamento dei sudditi. Se la volontà di ciascuno fosse la volontà di tutti, allora il rapporto tra suddito e sovrano potrebbe esprimersi tangibilmente in ciascun individuo. Arriviamo a ciò a cui Rousseau si riferiva come alla "volontà generale della comunità", solo quando si è capaci di realizzare se stessi attraverso il riconoscimento degli altri, come appartenenti alla stessa organizzazione politica.<sup>17</sup>

Questo concetto di democrazia è in se stesso tanto universale quanto la religione, e l'origine di questo movimento politico fu essenzialmente religiosa, in quanto aveva dietro di sé il Vangelo di Rousseau. Esso fu caratterizzato anche da un senso di propaganda. Intraprese il rovesciamento della vecchia organizzazione della società e la sostituzione, al suo posto, della propria forma di società. In quel senso questi due fattori – l'uno, il predominio dell'individuo o del gruppo su altri gruppi, l'altro, il senso di fratellanza e d'identità di diversi individui nello stesso gruppo – si congiunsero nel movimento democratico; e insieme essi implicano inevitabilmente una società universale, non soltanto in senso religioso, ma

anche, in definitiva, in senso politico. Tale tendenza trova espressione nella Società delle Nazioni, dove ciascuna comunità riconosce ciascuna altra comunità, proprio nel processo di affermazione di se stessa. La più piccola comunità può esprimere se stessa appunto perché riconosce il diritto di tutte le altre nazioni di fare altrettanto.

Ciò che è implicato nello sviluppo di una società universale è appunto un'organizzazione funzionale quale ritroviamo nello sviluppo economico. Lo sviluppo economico inizia dal momento dello scambio. Tu offri quello di cui non hai bisogno in cambio di qualcosa di cui un altro non ha bisogno. Questa è un'attività astratta. Ma dopo che hai scoperto che puoi produrre qualcosa di cui non hai bisogno e puoi scambiarla con qualcosa di cui hai bisogno, tu stimoli attraverso quell'atto uno sviluppo funzionale. Stimoli un gruppo a produrre questo e un altro gruppo a produrre quello; e controlli anche il processo economico, poiché non si continuerà a produrre più di quanto possa essere offerto in scambio sul mercato. In definitiva, il genere di cosa prodotto sarà quello che risponde alla domanda del cliente. Nell'organizzazione funzionale che ne risulta si sviluppa una personalità economica di un certo tipo che ha il proprio senso di superiorità, ma che si realizza nel compimento della propria particolare funzione in relazione agli altri del gruppo. Vi può essere una coscienza del sé fondata sulla capacità di fabbricare qualcosa meglio di chiunque altro; ma essa può mantenere tale senso di superiorità solo quando sappia adattarsi alla comunità che ha bisogno dei prodotti in questo processo di scambio. In una situazione di questo tipo vi è una tendenza verso uno sviluppo funzionale, uno sviluppo funzionale che può aver luogo anche nella sfera politica.

Potrebbe sembrare che l'aspetto funzionale sia contraddittorio con i fini della democrazia, in quanto esso considera l'individuo in rapporto al complesso, e in questo modo lo trascura; e che, di conseguenza, la vera democrazia debba esprimersi maggiormente con il tono dell'atteggiamento religioso, ponendosi in secondo piano l'aspetto funzionale. Se consideriamo l'ideale di democrazia proprio della Rivoluzione Francese, arriviamo appunto a questo genere di conflitto. Vi trovate il riconoscimento dell'uguaglianza; chiedetevi che cosa riconoscete negli altri, e la vostra risposta sarà la base per una struttura sociale. Ma quando considerate l'espressione funzionale di quel tempo, non vi trovate lo stesso genere di eguaglianza. Tuttavia, l'eguaglianza in senso funzionale è possibile, e io non vedo alcuna ragione perché essa non dovrebbe determinare altrettanto profondamente, quanto l'atteggiamento religioso, un senso di realizzazione dell'altro nel proprio sé. Un medico che, per mezzo della propria abilità superiore, può salvare la vita di un individuo, può realizzare se stesso

riguardo alla persona a cui egli ha fatto del bene. Non vedo alcun motivo perché questo atteggiamento funzionale non dovrebbe esprimersi nella realizzazione del proprio sé nell'altro. La base dell'espressione spirituale sta nella capacità di realizzare il proprio sé in molte persone, e questo risultato certamente lo si raggiunge nell'organizzazione sociale. Mi sembra che l'evidente conflitto in esame si riferisca all'astratto e preliminare sviluppo dell'organizzazione funzionale. Fino a che quella organizzazione funzionale non sia sviluppata nella sua pienezza, vi è la possibilità che l'individuo sia sfruttato; ma, con il pieno sviluppo di questa organizzazione, noi ci procureremo una più alta espressione spirituale in cui l'individuo realizza se stesso negli altri attraverso ciò che compie come propria espressione personale.<sup>18</sup>

### 37. UN'ULTERIORE CONSIDERAZIONE DEGLI ATTEGGIAMENTI RELIGIOSI ED ECONOMICI

Desidero parlare ancora della natura organizzante di questi più estesi e più astratti rapporti sociali di cui ho già discusso, quelli religiosi ed economici. Ciascuno di essi diviene universale nel suo carattere operante, non a causa dell'astrazione filosofica in essi implicata. L'uomo primitivo che commercia, o l'uomo moderno che opera in Borsa, non è interessato alla forma di società economica che è implicata negli scambi che compie; e neppure è affatto necessario presumere che l'individuo il quale, nella sua immediata assistenza di un altro nei guai identifica se stesso con costui, presenti a se stesso una forma di società nella quale l'interesse di uno sia l'interesse di tutti. E tuttavia, come ho detto, questi due processi sono nella loro natura universali, possono essere riferiti a chiunque.

Colui che può assistere chiunque trova sofferente, può allargare quell'universalità molto al di là dell'uomo ed esprimerla tentando di impedire la sofferenza di qualsiasi essere dotato di sensibilità. L'atteggiamento è quello che assumiamo nei confronti di qualunque altra forma che si rivolge effettivamente o può, per ipotesi, rivolgersi a noi quando è in difficoltà, o nei confronti di qualsiasi essere al quale possiamo trasmettere un'immediata soddisfazione con i nostri atti. Ciò trova la sua espressione in un certo atteggiamento di tenerezza. Esso può essere generalizzato al di là della propria famiglia. L'amore può dimostrarsi nei confronti di qualsiasi giovane forma che susciti l'atteggiamento paterno o materno, anche quando non si tratti di una forma umana. Piccoli oggetti provocano una specie di tenero atteggiamento. Questi fatti mostrano quanto



sia estesa la vera universalità di questo atteggiamento; comprende praticamente ogni cosa, ogni possibile essere con il quale si può avere un rapporto personale. Non è sempre dominante, naturalmente, dal momento che qualche volta le reazioni ostili sono più forti nella loro espressione di qualsiasi altra; ma, entro i limiti in cui esso è presente, rende possibile una forma universale di società. I Santi cristiani rappresentarono quel genere di società alla quale tutti gli individui potrebbero concepibilmente appartenere. L'ideale ricevette un'espressione nella concezione religiosa di un mondo dove tutti devono assolutamente avere interessi identici.

L'altro processo è quello di scambio in cui si traslascia, per così dire, ciò di cui non si ha bisogno per qualcosa di cui si ha bisogno. Le necessità relative, su di una base di comunicazione e di interessi comuni, rendono possibile lo scambio. Questo è un processo che non si estende al di sotto dell'uomo, come l'altro atteggiamento. Non si può fare uno scambio con il bue o con l'asino, ma si può avere per loro un sentimento di gentilezza.

Ciò a cui voglio in maniera particolare fare riferimento è il potere organizzante che questi due tipi di atteggiamenti possono avere, e hanno avuto, nella comunità umana. Come ho affermato, essi in primo luogo sono atteggiamenti che si possono assumere con qualunque essere umano, reale o ideale, con il quale esiste la possibilità di comunicare, e almeno in un caso, con altri esseri con i quali non si può comunicare. Abbiamo rapporti sociali con gli animali domestici e le nostre risposte presumono l'identificazione dell'animale con noi stessi, tanto quanto di noi stessi con l'animale, una presupposizione che non ha una fondata giustificazione. Il nostro atteggiamento fondamentale è un rapporto sociale basato sul sé; così noi ci comportiamo con gli animali domestici come se essi avessero dei sé. Noi assumiamo il loro atteggiamento, e la nostra condotta, quando trattiamo con loro, implica che essi assumano il nostro atteggiamento; agiamo come se il cane sapesse ciò che noi vogliamo. Non occorre che aggiunga che la nostra condotta, implicante l'esistenza dei sé negli animali domestici non ha una giustificazione razionale.

Questi atteggiamenti, poi, sono atteggiamenti che possono condurre a un'organizzazione sociale che va oltre le reali strutture in cui gli individui si trovano implicati. È per questa ragione che è possibile che questi atteggiamenti operino a favore della creazione della struttura di queste più ampie comunità. Se noi guardiamo prima di tutto all'atteggiamento economico, per cui lo scambio del "surplus" di uno con il "surplus" di qualcun altro pone il primo soggetto nell'atteggiamento di produttore, in quanto produce questi "surplus" a fini di scambio (sì che il soggetto si

interesserà particolarmente ai metodi più validi per lo scambio, per stabilire mercati, per equipaggiare mezzi di trasporto, per elaborare le medie dei cambi, per costruire sistemi bancari), riconosciamo che tutto questo può derivare dal mero processo di scambio, nel caso che il valore di tale processo possa determinare la produzione dei “surplus” che sono la base del processo originale. Due bambini possono scambiare l’uno con l’altro i propri giocattoli, scambiando l’uno un vecchio giocattolo con un amico, che è disposto a rinunciare al suo; in questo caso c’è uno scambio di “surplus” che non conduce alla produzione. Ma nel caso di esseri umani che possono guardare lontano, e vedere i vantaggi dello scambio, lo scambio conduce alla produzione.

Un esempio notevole di ciò è dato dallo sviluppo dell’industria della lana in Inghilterra. Dapprima lo scambio aveva semplicemente luogo nella stessa Inghilterra, dove la lana era filata in condizioni feudali; solo in seguito si provvide a trasportare la lana da una località all’altra, e ciò determinò la nascita del commercio transoceanico. I mutamenti che ebbero luogo in seno alle comunità dell’Inghilterra come risultato di questa industria sono comunemente conosciuti, come lo è la grandissima funzione da essa avuto nello sviluppo del commercio estero, avendo causato il graduale mutamento di vita della comunità stessa, da agricola ad industriale. E quindi, come il tessuto di lana ebbe oltrepassato i confini nazionali, si sviluppò una rete di organizzazione economica che è stata alla base dell’intero ulteriore sviluppo dell’Inghilterra.

Quando un simile atteggiamento immediato di scambio diviene un principio di condotta sociale, esso porta con sé nel modo di produzione, di trasporto e di tutti i mezzi implicati nel processo economico, un processo di sviluppo sociale che costituisce qualcosa di quella società universale che questo atteggiamento porta con sé come una possibilità. È un processo, naturalmente, che porta l’uomo che ha beni da scambiare in diretto rapporto con la persona che è disposta a scambiare per essi ciò di cui ha bisogno. E il processo di produzione e di trasporto, e del prendere i beni ricevuti in cambio, mette più strettamente gli individui in relazione con gli altri implicati nel processo economico. È un lento processo di integrazione di una società che lega la gente sempre più strettamente insieme. Non la riunisce spazialmente e geograficamente, ma la unisce in termini di comunicazione. Siamo familiarizzati con l’astrazione, esempio da manuale, di tre o quattro uomini che si trovano nell’isola deserta e continuano il processo di traffico l’uno con l’altro. Sono figure estremamente astratte, ma esistono come astrazioni nella comunità economica e come tali rappresentano un’interrelazione di comunicazione in cui l’individuo, nel

suo proprio processo di produzione, identifica se stesso con l'individuo che ha qualcosa da scambiare con lui. Egli deve mettersi al posto dell'altro, altrimenti non potrebbe produrre ciò di cui l'altro ha bisogno. Se si mette in questo processo egli identifica, naturalmente, se stesso con qualunque possibile cliente, qualunque possibile produttore; e se il suo meccanismo è proprio di questo genere astratto, allora la rete del commercio può arrivare dovunque e la forma di società può raccogliere chiunque sia disposto ad entrare in questo processo di comunicazione. Un simile atteggiamento nella società tende a costruire la struttura di un universale organismo sociale.

Come insegna la scienza economica, il denaro non è che un segno, un simbolo di una certa quantità di ricchezza. È un simbolo di qualcosa che è richiesto dagli individui che sono nell'atteggiamento di propensione allo scambio; e le forme di scambio sono allora i metodi di conversazione, e i mezzi di scambio divengono gesti che ci mettono in grado di compiere su vaste distanze questo processo di superamento di qualcosa di cui non si ha bisogno, per acquistare qualcosa di cui si ha bisogno, portando se stesso nell'atteggiamento dell'altra persona. I mezzi di questi simboli di ricchezza sono, dunque, in questo processo di scambio, appunto, gesti o simboli come è il linguaggio negli altri campi. L'altro atteggiamento universale trattato era quello del sentimento del prossimo, che trapassa nel principio del rapporto religioso, l'atteggiamento che rende possibile la religione come tale. L'effetto immediato di questo atteggiamento non può essere altro che la divisione del proprio cibo con una persona che ha fame, l'offerta dell'acqua all'assetato, l'aiuto ad una persona ridotta in miseria. Non può essere altro che il cedere all'impulso di dare qualcosa all'uomo che vi commuove per strada. Esso non può produrre niente di più che questo, appunto come lo scambio fra due bambini non può andare oltre il processo di scambio. Ma, il fatto, l'atteggiamento, una volta assunto, ha dimostrato di possedere un immenso potere di riorganizzazione sociale. È questo, l'atteggiamento che ha espresso se stesso nelle religioni universali, e che si esprime in una larga parte dell'organizzazione sociale della società moderna.

Il Cristianesimo aprì la strada al processo sociale, politico, economico, scientifico, del mondo moderno; al progresso sociale che è una così predominante caratteristica di questo mondo. Giacché il concetto cristiano di una razionale o astratta società universale umana, sebbene fosse nato originalmente come una dottrina religiosa ed etica, gradualmente perse le sue implicazioni puramente religiose ed etiche e si dilatò fino a comprendere anche tutti gli altri aspetti essenziali della concreta vita sociale umana; e così divenne il più ampio e più complesso concetto di

quella multilaterale società umana razionalmente universale, a cui tutte le conquiste sociali, che costituiscono il moderno progresso sociale, si riportano attraverso gli individui che le realizzano.

Esiste un sorprendente contrasto, relativamente alla nozione di progresso, tra il mondo antico – e specialmente l'antico mondo greco – e il mondo moderno. Quella nozione fu totalmente estranea e quasi completamente assente dal pensiero e dalla civiltà del mondo antico; mentre è una delle più caratteristiche e predominanti idee nel pensiero e nella civiltà del mondo moderno. Poiché la visione del mondo della moderna cultura è essenzialmente una visione dinamica – una visione del mondo che prende in considerazione, e anzi mette in evidenza, la realtà dell'autentico mutamento creativo, l'evoluzione nelle cose; mentre la visione del mondo dell'antica cultura fu essenzialmente una visione statica – una visione del mondo che non ammetteva affatto il verificarsi o la realtà di qualsiasi mutamento autenticamente creativo o di un'evoluzione nell'universo: una visione del mondo secondo la quale nulla di cui non fosse già data la causa finale (e data in eterno) poteva in realtà acquisire esistenza; cioè, nulla poteva arrivare ad esistere, se non in quanto realizzazione individuale di un tipo universale immutabile esistente ab eterno. Secondo il pensiero moderno, non vi sono immutabili o definiti fini o mete verso cui necessariamente si muova il progresso sociale; e questo processo è di conseguenza autenticamente creativo, e in caso contrario non sarebbe progresso (per meglio dire, la facoltà creatrice è essenziale alla moderna idea di progresso). Il pensiero antico, invece, non riconobbe affatto la realtà o l'esistenza o la possibilità del progresso nel senso moderno del termine; e il solo progresso che esso riconobbe come possibile o reale, fu il progresso verso i fini o le mete stabilite per l'eternità, il progresso (che il pensiero moderno non considererebbe affatto autentico progresso) verso la realizzazione di tipi dati, predeterminati.

Il concetto di progresso era un non senso per la società e la civiltà greca, a causa della caratteristica localizzazione dello Stato greco, che era del tutto incapace di affrontare effettivamente i conflitti sociali – o i conflitti di interessi sociali – che sorgevano al suo interno. Ma il progresso è caratteristica predominante della società e della civiltà moderna, in virtù della particolare organizzazione dello Stato moderno, che è sufficientemente flessibile per poter affrontare con successo, almeno entro certi limiti, i conflitti sociali tra individui che sorgono al suo interno; poiché esso si presta – in un modo in cui l'organizzazione dello Stato greco non si prestava – a quella, a cui abbiamo accennato, più o meno astratta estensione intellettuale dei suoi confini, attraverso le menti degli individui

implicati in esso: un'estensione tramite cui queste menti possono considerare una più ampia organizzazione sociale, o un più ampio complesso sociale organizzato, in cui i conflitti interni degli interessi sociali sono in un certo grado composti o eliminati, e in relazione a cui, di conseguenza, queste menti sono in grado di effettuare dall'interno le ricostruzioni che sono necessarie per risolvere o regolare quei conflitti.

I principi economici e religiosi sono spesso messi in opposizione gli uni con gli altri. Vi è, da un lato, l'assunzione di un processo economico che chiamiamo "materialistico" nel carattere; e d'altra parte vi è l'identificazione della gente negli interessi comuni, di cui noi parliamo in termini idealistici. Naturalmente, per questa opinione si può trovare qualche giustificazione, ma ad essa sfugge l'importanza del fatto che questi atteggiamenti debbono essere continuamente corretti. Si presume che il processo economico sia sempre un processo egocentrico, in cui l'individuo sviluppa il suo proprio interesse in contrapposizione all'altro, tanto che si assume l'atteggiamento dell'altro soltanto per superarlo. Mentre si è insistito sul fatto che il libero scambio, la possibilità di scambio, è qualcosa che porta al riconoscimento di interessi comuni, si è sempre presunto che quello fosse un sottoprodotto del processo economico e non fosse implicato nell'atteggiamento stesso, sebbene noi troviamo dell'idealismo economico in un uomo come James Bryce. D'altra parte, le religioni sono state nel passato fonti di guerra tanto quanto lo è stata la concorrenza economica nelle condizioni presenti. Uno degli effetti singolari di ogni guerra è di mettere in evidenza il carattere nazionale della religione del popolo. Durante la guerra c'era il Dio dei tedeschi e il Dio degli alleati; la divinità era divisa sul piano dell'obbedienza. Il punto fino a cui la vita religiosa si adatta al conflitto è frequentemente illustrato nella storia; né mancano completamente esempi di fasi idealistiche di vita economica. Non c'è dubbio che il processo economico è un processo che ha portato continuamente le persone in più stretto rapporto l'una con l'altra e ha teso ad identificare gli individui l'uno con l'altro. Esempio rilevante di ciò è il carattere internazionale del lavoro, e lo sviluppo dell'organizzazione del lavoro come tale all'interno della comunità locale. Vi è, insieme, l'identificazione del lavoratore con i suoi compagni del gruppo, e l'identificazione dei lavoratori di una comunità con quelli di un'altra comunità. Nel socialismo, il movimento del lavoro è divenuto una religione. Il processo economico è un processo che riunisce inevitabilmente i gruppi in modo più stretto, attraverso il processo di comunicazione che implica partecipazione. Esso è stato il più universale fattore di socializzazione in tutta la nostra società moderna, più universalmente

riconoscibile della religione.

La religione che si incentra nel culto di una comunità diviene assai concreta, identifica se stessa con la storia diretta e la vita della comunità, ed è più conservatrice di quasi tutte le altre istituzioni della comunità. Il culto ha un valore misterioso che concerne ciò che non possiamo completamente razionalizzare, ed è per questo che lo conserviamo nella forma che esso ha sempre avuto, e nella sua configurazione sociale. Esso tende a fissare il carattere dell'espressione religiosa, così che, mentre l'atteggiamento religioso è un atteggiamento che conduce all'identificazione con tutti, il culto, in cui esso si istituzionalizza è soggetto a specializzarsi quasi al grado estremo. È del tutto possibile comprendere uno che venga da te con qualcosa di valore che tu desideri acquistare; se egli può esprimersi in termini commerciali, tu puoi comprenderlo. Il movimento missionario, che è stato così caratteristico delle diverse religioni, è un movimento in cui il carattere universale della religione ha, di volta in volta, sfidato il carattere conservatore del culto come tale, e ha avuto effetti immensi sul carattere della religione stessa. Ma anche qui la religione ha intrapreso a trasferirsi nelle varie zone come culto, con tutto il suo carattere, il suo credo e il suo dogma, cosicché essa non si è prestata come mezzo di comunicazione universale tanto direttamente quanto il processo economico.

I due atteggiamenti, naturalmente, sono atteggiamenti del tutto diversi l'uno dall'altro. L'atteggiamento economico identifica l'individuo con l'altro solo quando entrambi sono impegnati in un'operazione commerciale. Lo scambio è la linfa vitale del processo economico, e questo astrae completamente dall'altro individuo, eccetto per ciò che è implicato nel commercio. L'atteggiamento religioso, al contrario, ti porta nell'immediato atteggiamento intimo dell'altro individuo; tu ti identifichi con lui in quanto lo assisti, lo aiuti, salvi la sua anima, lo soccorri in questo mondo o nel mondo a venire: il tuo atteggiamento è quello di salvezza dell'individuo. Questo atteggiamento è assai più profondo nell'identificazione dell'individuo con gli altri. L'atteggiamento economico è più superficiale e quindi è un atteggiamento che può forse propagarsi più rapidamente e rendere possibile una più facile comunicazione. I due processi, tuttavia, sono sempre universali nel loro carattere, e per quanto acquistano espressione, essi tendono a costruire in un certo senso una comunità comune che è tanto universale quanto gli atteggiamenti stessi. I processi presi semplicemente per se stessi, come nel caso di un bambino che scambia un giocattolo con il giocattolo di un altro bambino, o nel caso di un animale che ne soccorre un altro, possono immediatamente cessare con il compimento dell'azione; ma quando si ha un gruppo composto di sé

come tali, di individui che identificano se stessi con gli altri, che stimolano l'atteggiamento dell'altro come mezzo per arrivare ai loro propri sé, i processi allora vanno assai oltre la mera acquisizione di qualcosa che si può ottenere in quanto l'altro non la desidera, o oltre il semplice impulso ad aiutare l'altro. Nel compiere queste attività, l'individuo avvia un processo di integrazione che lo riunisce più strettamente con gli altri individui, creando il meccanismo attraverso cui è possibile una più profonda comunicazione unita a partecipazione.

È importante riconoscere questo sviluppo che si attua nella storia; i due processi presi per se stessi tendono ad attuare la comunità più ampia anche quando le persone non hanno alcun ideale per la sua realizzazione. Non si può assumere l'atteggiamento di autoidentificazione con l'altro senza, in un certo senso, tendere a costituire tali comunità. È la particolare funzione della storia di metterci in grado di guardare indietro e vedere fin da quando una simile ricostruzione sociale ha avuto luogo: ricostruzione che la gente del tempo in cui essa si verifica non riconosce, ma che noi possiamo riconoscere a causa del nostro vantaggio di essere più distanti nel tempo. E la funzione del "leader", l'individuo che è in grado di comprendere tali movimenti e così di guidare la comunità, è di dare la direzione e l'impulso, con piena coscienza di ciò che accade.

Mi sembra che una visione del sé, quale ho presentato dettagliatamente, renda intelligibile l'accumulazione della produzione sociale. Se noi possiamo riconoscere che un individuo raggiunge davvero se stesso, e la sua coscienza nell'identificazione di sé con l'altro, allora possiamo affermare che il processo economico deve essere un processo in cui l'individuo identifica davvero se stesso con il possibile cliente con il quale scambia beni, allora possiamo affermare che il soggetto deve continuamente costruire mezzi di comunicazione con questo individuo-cliente per realizzare questo processo, e che, mentre il processo in se stesso può anche essere fermamente egocentrico, deve inevitabilmente condurre l'individuo ad assumere sempre più completamente l'atteggiamento dell'altro. Se vuoi portare avanti con successo il processo economico, devi entrare in un rapporto sempre più stretto con l'altro individuo, devi identificare te stesso non semplicemente nella particolare materia di scambio, ma cercare di scoprire ciò di cui l'altro ha bisogno e perché ne ha bisogno, quali saranno le modalità di pagamento, il particolare carattere dei beni desiderati e così via. Devi identificarti con l'altro sempre di più. Noi siamo piuttosto sprezzanti verso l'atteggiamento dell'arte di vendere che il commercio moderno accentua: arte di vendere che sembra sempre portare con sé un elemento di ipocrisia, sembra patrocinarne la necessità di porre il

proprio sé nell'atteggiamento dell'altro in modo da indurlo con l'inganno a comperare qualcosa di cui non ha bisogno. Anche se non consideriamo ciò giustificabile, possiamo almeno riconoscere che anche in questo caso si presume che l'individuo debba assumere l'atteggiamento dell'altro, che il riconoscimento dell'interesse dell'altro sia essenziale ad una piena riuscita del commercio. La meta di ciò la si vede quando il processo economico, oltre il movente del profitto, si incentra interamente negli affari di utilità pubblica. Il direttore di una ferrovia o di un servizio pubblico deve mettersi al posto della comunità che egli serve, ed è possibile vedere con immediatezza che tali servizi pubblici potrebbero uscire completamente dal campo del guadagno e diventare imprese economiche consistenti semplicemente in mezzi di comunicazione. Il socialista, da questa possibilità, elabora una teoria valida per tutte le circostanze.

### 38. LA NATURA DELLA SIMPATIA

Il termine "simpatia" è un termine ambiguo e difficile da interpretare. L'ho riferito ad un immediato atteggiamento di preoccupazione l'assistenza di un individuo da parte di un altro, e ciò è specialmente vero nelle relazioni tra forme inferiori. La simpatia si manifesta, nella forma umana, con l'assunzione, nel proprio sé dell'atteggiamento dell'individuo che si assiste, con l'assunzione dell'atteggiamento dell'altro quando si assiste l'altro. Un medico può anche semplicemente portare a buon fine un'operazione, in un modo oggettivo, senza alcun atteggiamento di simpatia nei confronti del paziente. Ma in un atteggiamento che è di simpatia, è fatale che il nostro atteggiamento provochi in noi stessi l'atteggiamento della persona che stiamo assistendo. Noi condividiamo i suoi sentimenti e siamo così in grado di sentirci nell'altro, poiché abbiamo, con un nostro proprio atteggiamento, assunto l'atteggiamento della persona che stiamo assistendo. È ciò che io considero una giusta interpretazione di ciò che di solito chiamiamo "imitazione", e "simpatia", nel senso vago, indefinito che ritroviamo nelle nostre psicologie quando esse si trovano di fronte ad un problema di questo genere. Prendiamo, ad esempio, l'atteggiamento dei genitori verso il bambino. Il tono del bambino è un tono di lamento, di sofferenza, e il tono del genitore è un tono che blandisce. Il genitore fa proprio un'atteggiamento del bambino nell'accettare quella consolazione. Questo esempio mostra anche i limiti della simpatia. Esistono persone con le quali si trova che è difficile simpatizzare. Affinché si possa provare simpatia per qualcuno, vi deve



essere una risposta che replica all'atteggiamento dell'altro. Se non vi è una risposta che così replica, allora non si può provare della simpatia. Non soltanto, ma ci deve essere cooperazione, una risposta da parte dell'individuo con cui si simpatizza, perché l'individuo che simpatizza possa assumere questo atteggiamento. Non ci si può mettere immediatamente nell'atteggiamento della persona sofferente, prescindendo da un proprio atteggiamento di simpatia nei suoi confronti. La situazione è quella di una persona che assiste l'altra e che, a causa di ciò, provoca in se stessa la risposta che la sua assistenza provoca nell'altra. Naturalmente, si può sostenere che sarebbe possibile comprendere le sofferenze altrui, solo se si potesse esprimerle. Il soggetto perciò mette se stesso al posto di un altro che non è presente in quel momento ma che egli ha incontrato nella sua esperienza, e interpreta questo individuo secondo l'esperienza precedente. Ma simpatia attiva significa che l'individuo desta davvero in un altro la risposta provocata dalla sua assistenza e desta in se stesso la medesima risposta. Se non c'è risposta, non si può simpatizzare con lui. Questo dimostra i limiti della simpatia come tale; essa deve manifestarsi in un processo cooperativo. Tuttavia è nel senso precedente che una persona identifica se stessa con un'altra. Non mi sto riferendo ad una identificazione nel senso hegheliano di un Ego, ma nel senso di un individuo che, in maniera del tutto naturale, stimola una certa risposta in se stesso poiché il suo gesto opera su di lui come opera sull'altro.

Assumere un atteggiamento sociale caratteristicamente umano, cioè conscio del sé, nei confronti di un altro individuo, o divenire consapevole di lui come tale, vuol dire identificare se stessi simpateticamente con lui, assumendo il suo atteggiamento verso la situazione sociale data e il suo ruolo in essa e rispondendo così implicitamente a quella situazione come egli fa o sta per fare esplicitamente; nello stesso modo si assume il suo atteggiamento verso se stessi nella conversazione di gesti con lui, e così si diviene consci del sé. Le attività sociali umane dipendono in grandissima misura dalla cooperazione sociale tra gli individui umani che le svolgono, e tale cooperazione deriva dall'assunzione da parte di questi individui degli atteggiamenti sociali, l'uno nei confronti dell'altro. La società umana fornisce di una mente l'individuo umano; e proprio la natura sociale di quella mente gli richiede di assumere gli atteggiamenti degli altri individui appartenenti a quella società e implicati con lui nell'intero processo sociale di esperienza e di comportamento che quella società rappresenta o sviluppa.

Desidero ora utilizzare questo meccanismo occupandomi della religione e del processo economico. Nel campo economico l'individuo assume l'atteggiamento dell'altro in quanto egli offre qualcosa e provoca come

replica una risposta di offerta nell'individuo che ha un "surplus". Vi deve essere una situazione in cui l'individuo offre il suo proprio oggetto come qualcosa che è valutabile. Ora, esso non è valutabile dal suo punto di vista, ma egli assume l'atteggiamento dell'altro individuo che offrirà qualcosa in cambio, poiché può trovare utile quell'oggetto. Egli provoca in se stesso l'atteggiamento dell'altro che offre qualcosa in cambio di ciò che egli propone; e sebbene l'oggetto non abbia per l'individuo un valore diretto, esso diventa valutabile dal punto di vista dell'altro individuo al posto del quale il primo individuo è in grado di mettersi.

Ciò che rende questo processo così universale è il fatto che esso è costituito da un commercio di "surplus" un commercio di ciò che è, per così dire, senza valore dal punto di vista dell'individuo. Naturalmente, l'oggetto acquista un valore sul mercato e allora si fissa un prezzo dal punto di vista di quello che si può acquistare con esso, ma ciò che fa di esso una cosa universale è che non passa nell'uso diretto proprio dell'individuo. Anche se questi prende qualcosa che può usare e la smercia, la deve considerare come qualcosa di cui si libera per acquistare un oggetto valutabile ancora di più; deve essere qualcosa che egli non userà. L'immediato valore del nostro possesso diretto di una cosa è l'uso in cui noi la impieghiamo, il suo consumo; ma nel processo economico ci occupiamo di qualcosa che è immediatamente senza valore. Così avviamo un genere universale di processo. L'universalità dipende dal fatto che ciascuna persona porta sul mercato le cose che non si propone di usare. Il soggetto le stabilisce nei termini dell'astrazione del denaro per mezzo di cui può acquistare qualche altra cosa. È questo valore negativo che dà l'universalità, giacché poi l'oggetto può essere ceduto a chiunque possa offrire in cambio qualcosa che può essere usata.

Nella comunità primitiva, dove ognuno è imparentato con tutti gli altri, un "surplus" come tale non ha senso. Le cose sono distribuite in conformità ad un'usanza ben determinata; ognuno spartisce il "surplus". In tali condizioni non esiste affatto ricchezza. Vengono offerte certe ricompense all'artigiano, ma non nella forma di un compenso che egli possa impiegare per acquistare certi beni che desidera in cambio di certi altri che non desidera. La costituzione, dunque, dei mezzi di scambio è qualcosa di estremamente astratto. Essa dipende dalla capacità dell'individuo di mettersi al posto dell'altro, e di capire che l'altro ha bisogno di ciò di cui egli stesso non ha bisogno, e che ciò di cui non ha bisogno è qualcosa di cui un altro ha bisogno. L'intero processo dipende da un'identificazione del proprio sé con l'altro, e questo non può aver luogo fra forme viventi in cui non vi sia la capacità di mettere il proprio sé al posto dell'altro attraverso la

comunicazione, tramite un sistema di gesti che costituisce il linguaggio. Ecco dunque qui due fasi in cui esistono realmente società universali, benché società estremamente astratte. Ciò che sottolineo è l'importanza, dal punto di vista psicologico, di queste società universali e delle loro tendenze a completarsi. Non si può completare il processo consistente nel portare beni sul mercato se non si sviluppano mezzi di comunicazione. Il linguaggio in cui tale processo viene espresso è il linguaggio del denaro. Il processo economico procede proprio tendendo a riunire la gente più strettamente attraverso la costituzione di tecniche sempre più economiche, e del meccanismo del linguaggio necessario a queste procedure.

La stessa cosa è vera in un senso piuttosto diverso dal punto di vista delle religioni universali. Esse tendono a definirsi nei termini di comunità, poiché esse si identificano con il culto nella comunità, ma si espandono al di là di questo limite con il movimento missionario, nella forma dei propagandisti. La religione può essere di un genere relativamente primitivo, come nel caso dell'Islamismo, o delle forme più complesse di Buddismo e Cristianesimo; ma essa inevitabilmente intraprende a completare le relazioni implicate nell'atteggiamento di salvare l'anima altrui, di aiutare, di assistere altra gente. Essa sviluppa il missionario che è medico, i missionari che sono artigiani, quelli che avviano nella comunità processi che porteranno all'attaccamento proprio alle cose implicate nell'atteggiamento religioso. Noi vediamo ciò prima di tutto nei monasteri europei, dove i monaci si impegnano a svolgere le funzioni degli artigiani. Essi esemplificano la tendenza della religione a completarsi, a completare la comunità che precedentemente esisteva in forma astratta. Questo è il quadro che ho voluto presentare come uno degli utili contributi interpretativi di una visione del sé qual è quella da noi qui sviluppata.

## 39. CONFLITTO E INTEGRAZIONE

Ho accentuato la continua integrazione del processo sociale, e la psicologia del sé che sta alla base di questo processo e lo rende possibile. Una parola, ora, per quanto riguarda i fattori di conflitto e di disgregazione. Nel gioco del baseball vi sono individui in gara che vogliono salire alla ribalta, ma questo lo si può ottenere solo giocando la partita. Queste condizioni rendono necessario un certo genere di azione, ma al loro interno vi possono essere individui di tutti i generi che gareggiano con gelosia reciproca, che possono anche far naufragare la squadra. Sembra ci siano abbondanti occasioni di disorganizzazione nell'organizzazione, essenziale

alla squadra. Ciò è vero, ad un grado molto più alto, nel processo economico. Debbono esistere distribuzione, mercati, mezzi di scambio; ma entro questo campo sono possibili tutti i generi di concorrenza e di disorganizzazione, dal momento che in ogni caso vi è un “io” come pure un “me”.

I conflitti storici hanno inizio, generalmente, con una comunità socialmente organizzata in modo piuttosto avanzato. Tali conflitti devono sorgere tra gruppi diversi dove ci sia un atteggiamento di ostilità nei confronti degli altri. Ma anche in questo caso il risultato di solito è un’organizzazione sociale più ampia; c’è per esempio la comparsa della tribù in contrapposizione al clan. È un’organizzazione più ampia, più indeterminata, ma in definitiva esiste. Questo è il genere di situazione che noi abbiamo attualmente; di contro all’ostilità latente delle nazioni l’una verso l’altra, esse riconoscono di formare lo stesso genere di comunità, come nella Società delle Nazioni.

I fondamentali impulsi socio-fisiologici, o tendenze di comportamento, che sono comuni a tutti gli individui umani, che conducono quegli individui ad entrare collettivamente o a disporsi in società organizzate o comunità sociali, e che costituiscono la base fondamentale di quelle società o comunità sociali, si dividono, dal punto di vista sociale, in due classi principali: quelli che portano alla cooperazione sociale e quelli che portano all’antagonismo sociale fra gli individui; quelli che danno origine ad atteggiamenti e a relazioni amichevoli, e quelli che danno origine ad atteggiamenti e a relazioni ostili, tra gli individui umani implicati nelle situazioni sociali. Abbiamo usato il termine “sociale” nel suo significato più generale e più preciso; ma nel senso più letterale del tutto comune, in cui esso rivela un implicito significato etico, soltanto i fondamentali impulsi fisiologici umani o tendenze di comportamento della prima classe (quelle tendenze che sono amichevoli o che contribuiscono alla cordialità e alla cooperazione tra gli individui da esse stimolati) sono “sociali”, o portano a una condotta “sociale”; mentre quegli impulsi o tendenze di comportamento della seconda classe (quelli che sono ostili, o che contribuiscono all’ostilità e all’antagonismo fra gli individui da essi stimolati) sono “antisociali” o portano a una condotta “antisociale”. Ora, è vero che negli esseri umani gli impulsi fondamentali o tendenze di comportamento della seconda classe sono “antisociali”, in quanto sarebbero, per se stessi, distruttivi di tutta l’organizzazione sociale umana, o in quanto non potrebbero, da soli, costituire la base di una qualsiasi società umana organizzata; eppure, nel senso non etico più generale e più preciso, essi sono evidentemente non meno sociali degli impulsi o tendenze

di comportamento della prima classe. Essi sono ugualmente comuni e universali e, semmai, sono più facilmente e immediatamente risvegliati dagli appropriati stimoli sociali; e così combinati o fusi con i primi impulsi o tendenze di comportamento, e in un certo senso controllati da quelli, essi sono appunto tanto fondamentali per tutta l'organizzazione sociale umana quanto lo sono i primi, e giocano una parte appena meno necessaria e significativa in quell'organizzazione sociale stessa e nella determinazione del suo carattere generale. Consideriamo, per esempio, tra questi impulsi o atteggiamenti umani "ostili", la funzione o l'espressione o l'effetto di quelli di protezione del sé, e di conservazione del sé nell'organizzazione e nelle attività organizzate di qualsiasi società umana o comunità sociale, diciamo pure di uno Stato o di una nazione moderna. Gli individui umani si rendono conto o diventano consci di se stessi come tali, quasi più facilmente e prontamente nei termini degli atteggiamenti sociali connessi o associati con questi due impulsi "ostili" (o nei termini di questi due impulsi, quali si esprimono in questi atteggiamenti) di quanto lo divengono nei termini di qualunque altro atteggiamento sociale o tendenze di comportamento quali sono espressi da quegli atteggiamenti. Entro l'organizzazione sociale di uno Stato o di una nazione gli effetti "antisociali" di questi due impulsi sono frenati e mantenuti sotto controllo dal sistema legale, che è un aspetto di quell'organizzazione; questi due impulsi sono costretti a costituire i principi fondamentali nei termini dei quali funziona il sistema economico, che è un altro aspetto di quell'organizzazione; così combinati e fusi con gli impulsi umani "amichevoli" – gli impulsi che conducono alla cooperazione sociale tra gli individui implicati in quella organizzazione – e organizzati per mezzo di essi, si impedisce ad essi di dare origine all'attrito e all'ostilità tra quegli individui, cosa che sarebbe altrimenti la loro naturale conseguenza e che sarebbe fatalmente nociva all'esistenza e alla prosperità di quell'organizzazione; ed essendo stati così costretti ad entrare come elementi integrali nelle basi di quell'organizzazione, essi vengono utilizzati da questa come fondamentali forze stimolatrici nel proprio ulteriore sviluppo, o servono come una base per il progresso sociale all'interno della sua struttura relativa. Di solito, la loro più evidente e concreta espressione o manifestazione in quella organizzazione, si trova negli atteggiamenti di rivalità e concorrenza che essi generano entro lo Stato o nazione nel suo complesso, tra diversi sottogruppi socialmente funzionali di individui: sottogruppi determinati (e specialmente determinati in sede economica) da quell'organizzazione; e questi atteggiamenti servono ben precisi fini sociali o scopi presupposti da quest'ultima, e costituiscono i moventi di attività sociali funzionalmente necessarie al suo interno. Ma gli impulsi umani di

protezione e di conservazione del sé si esprimono anche o si manifestano indirettamente, dando origine attraverso la loro associazione con gli impulsi umani “amichevoli”, ad uno dei principali ideali o principi o motivi costitutivi dell’organizzazione; vale a dire, la protezione sociale e l’assistenza sociale da parte dello Stato all’individuo nella condotta della sua vita; e accrescendo l’efficacia, per gli scopi di quell’organizzazione, degli impulsi umani “amichevoli”, con un senso o percezione della possibilità e desiderabilità di tale organizzata protezione sociale e assistenza dell’individuo. Inoltre, in alcune speciali circostanze in cui lo Stato o nazione, come un complesso, si trova di fronte a qualche pericolo comune a tutti i suoi singoli membri, essi si fondono con gli impulsi umani “amichevoli” in quegli individui, in modo tale da potenziare e intensificare in quegli individui il senso di unione sociale organizzata e di interdipendenza sociale cooperativa nei termini dello Stato; in tali circostanze, ben lungi dal costituire forze di disgregazione e di distruzione entro l’organizzazione sociale dello Stato o nazione, essi diventano, indirettamente, principi di accresciuta unità sociale, di coesione, e di coordinazione al suo interno. In tempo di guerra, per esempio, l’impulso di protezione del sé in tutti i singoli membri dello Stato è unitariamente rivolto contro il loro comune nemico e cessa, per il momento, di essere rivolto contro loro stessi; gli atteggiamenti di rivalità e di concorrenza che quell’impulso di solito genera tra i diversi più piccoli gruppi, socialmente funzionali, di quegli individui all’interno dello Stato, si esauriscono temporaneamente; le usuali barriere sociali tra questi gruppi sono allo stesso modo rimosse, e lo Stato presenta verso il comune pericolo un fronte compatto, ovvero è fuso in una sola unità nei termini del fine comune, condiviso o riflesso nelle rispettive coscienze di tutti i suoi singoli membri. È su queste espressioni da tempo di guerra, dell’impulso di protezione del sé, in tutti i singoli membri dello Stato o nazione, che la generale efficacia degli appelli nazionali al patriottismo è principalmente basata.

Inoltre, in quelle situazioni sociali in cui il sé individuale si sente dipendente, per quanto riguarda la sua continuazione o la continuazione della sua esistenza, dal resto dei membri del dato gruppo sociale al quale egli appartiene, è vero che nessuna sensazione di superiorità da parte sua nei confronti di quegli altri membri di quel gruppo, è necessaria per la sua continuazione o per la continuazione della sua esistenza. Ma in quelle situazioni sociali in cui egli non può, per il momento, integrare le sue relazioni sociali con gli altri sé individuali in un modello comune, unitario (cioè nel modello di comportamento della società organizzata o comunità sociale alla quale egli appartiene, il modello di comportamento sociale che

egli riflette nella sua struttura del sé e che costituisce questa struttura), insorge, temporaneamente (cioè, finché non può così integrare le sue relazioni sociali con gli altri sé individuali), un atteggiamento di ostilità, di “opposizione latente”, da parte sua nei confronti della società organizzata o comunità sociale di cui egli è un membro; e durante quel periodo, il sé individuale dato deve fare affidamento sulla sensazione di superiorità nei confronti di quella società o comunità sociale, o nei confronti dei suoi altri singoli membri, allo scopo di tenersi a galla e “conservarsi” come tale. Noi ci presentiamo sempre a noi stessi nella più favorevole luce possibile; ma dal momento che noi tutti abbiamo il compito di conservarci, è assolutamente necessario che, se dobbiamo conservarci, noi ci presentiamo sotto questo aspetto a noi stessi.

Una società umana estremamente sviluppata e organizzata è una società in cui i singoli membri sono in relazione reciproca in una molteplicità di modi diversi, intricati e complessi, tramite cui essi condividono tutti una quantità di comuni interessi sociali – interessi per il miglioramento della società – e tuttavia, d'altra parte, sono più o meno in conflitto in relazione ai numerosi altri interessi che essi posseggono solo come individui, o che altrimenti condividono l'uno con l'altro solo in gruppi esigui e limitati. I conflitti tra individui in una società umana estremamente sviluppata e organizzata non sono meri conflitti tra i loro rispettivi impulsi primitivi, ma sono conflitti tra i loro rispettivi sé o personalità, ciascuno con la sua struttura sociale ben determinata – estremamente complessa e organizzata e unificata – e ciascuno con una quantità di diversi aspetti e sfaccettature sociali, una quantità di gruppi diversi di atteggiamenti sociali che lo costituiscono. Perciò, in una società simile, sorgono conflitti tra diversi aspetti o fasi dello stesso sé individuale (conflitti che conducono ai casi di personalità scissa, quando sono abbastanza gravi e violenti da essere psicopatologici) come pure tra diversi sé individuali. Ed entrambi questi tipi di conflitto individuale sono regolati o limitati da ricostruzioni di particolari situazioni sociali e dalle modificazioni della data struttura di rapporti sociali, in cui essi sorgono o accadono, nel generale processo umano di vita sociale, essendo compiute queste ricostruzioni e modificazioni, come abbiamo detto, dalle menti degli individui nella cui esperienza o tra i cui sé questi conflitti hanno luogo.

La mente, come pensiero costruttivo o riflessivo, o come pensiero che risolve i problemi, è il mezzo, o meccanismo, o dispositivo acquisito socialmente, tramite cui l'individuo umano risolve i vari problemi di adattamento ambientale, che sorgono di fronte a lui nel corso della sua esperienza, e che impediscono alla sua condotta di procedere

armoniosamente nel suo cammino, finché appunto non sono stati affrontati. E la mente o pensiero è anche – in quanto posseduta dai singoli membri della società umana – il mezzo, o meccanismo, o dispositivo tramite cui la ricostruzione sociale viene effettuata o realizzata. Giacché è il possesso di menti o facoltà di pensiero, che mette in grado gli individui umani di tornare criticamente, per così dire, sulla struttura sociale organizzata della società alla quale essi appartengono (e dalle loro relazioni con la quale le loro menti sono in primo luogo derivate), e di riorganizzare o ricostruire o modificare, ad un maggiore o minor grado, quella struttura sociale, come le esigenze di evoluzione sociale di tanto in tanto richiedono. Qualsiasi ricostruzione sociale di questo tipo, ammesso che debba essere di grande portata, presuppone una base di comuni interessi sociali, condivisa da tutti i singoli membri della data società umana in cui quella ricostruzione accade; condivisa, cioè, da tutti gli individui le cui menti devono partecipare a quella ricostruzione o le cui menti causano quella ricostruzione. E il modo in cui qualsiasi ricostruzione sociale di questo tipo viene effettivamente realizzata dalle menti degli individui implicati, si incentra in un più o meno astratto allargamento intellettuale dei confini della data società, alla quale questi individui tutti appartengono, e che subisce la ricostruzione: un allargamento che si risolve in un più largo complesso sociale, nei termini del quale i conflitti sociali, che rendono necessaria la ricostruzione della società, sono armonizzati o riconciliati, e in riferimento al quale, di conseguenza, questi conflitti possono essere risolti o eliminati.<sup>19</sup>

I mutamenti che produciamo nell'ordine sociale in cui siamo implicati, comportano necessariamente anche che produciamo mutamenti in noi stessi. I conflitti sociali tra i singoli membri di una data società umana organizzata, che richiedono, per la loro rimozione, da parte di quegli individui, ricostruzioni e modificazioni consapevoli e intelligenti di quella società, richiedono anche ed egualmente da parte di quegli individui ricostruzioni o modificazioni dei loro propri sé o personalità. Perciò i rapporti tra ricostruzione sociale e ricostruzione del sé o personalità sono reciproci e intimi ovvero organici; la ricostruzione sociale da parte dei singoli membri di qualsiasi società umana organizzata comporta la ricostruzione del sé o personalità, in un grado o nell'altro, da parte di ciascuno di questi individui, e viceversa, poiché, dal momento che i loro sé o personalità sono costituiti dai loro rapporti sociali organizzati reciproci, essi non possono ricostruire quei sé o personalità senza ricostruire anche, in una certa misura, il dato ordine sociale, che è, naturalmente, allo stesso modo costituito dai loro reciproci rapporti sociali organizzati. In entrambi i tipi di ricostruzione è implicato lo stesso materiale fondamentale di rapporti



sociali organizzati tra individui umani, ed è, nei due casi, rispettivamente trattato semplicemente in modi diversi, da diversi angoli o punti di vista; o in breve, la ricostruzione sociale e la ricostruzione del sé o della personalità sono i due aspetti di un solo processo: il processo dell'evoluzione sociale umana. Il progresso sociale umano implica l'uso, da parte degli individui umani, del loro meccanismo, derivato socialmente, di autocoscienza, tanto nel realizzare tali progressivi mutamenti sociali, quanto anche nello sviluppo dei loro singoli sé o personalità, in modo da tenere, adattandosi, il passo con tale ricostruzione sociale.

In definitiva, fondamentalmente le società si sviluppano in complessità e organizzazione solo per mezzo del raggiungimento progressivo di sempre più alti gradi di differenziazione funzionale, comportamentistica, tra gli individui che le costituiscono; queste differenziazioni funzionali, comportamentistiche, tra i singoli membri implicano o presuppongono tra loro iniziali opposizioni di bisogni e fini individuali, opposizioni che in termini di organizzazione sociale, tuttavia, sono o sono state trasformate in queste differenziazioni, o in mere specializzazioni di comportamento individuale socialmente funzionale.

L'ideale sociale umano – l'ideale o la meta ultima del progresso sociale umano – è il raggiungimento di una società umana universale nella quale tutti gli individui umani posseggano un'intelligenza sociale perfezionata, tale che tutti i significati sociali siano riflessi nelle loro rispettive coscienze individuali, tale che i significati di tutti gli atti o gesti dell'individuo (in quanto compiuti da lui ed espressi nella struttura del suo sé, attraverso la sua capacità di assumere gli atteggiamenti sociali degli altri individui nei suoi confronti o nei confronti dei loro comuni fini o scopi sociali) siano la stessa cosa per ogni altro individuo, qualunque sia la risposta che egli dia ad essi.

L'unificante interdipendenza reciproca degli individui umani, all'interno del dato processo di vita sociale organizzato in cui essi sono stati implicati, diviene sempre più complicata e strettamente unita ed estremamente organizzata, a mano a mano che l'evoluzione sociale umana procede nel suo corso. La grande differenza, per esempio, tra la civiltà feudale dei tempi medievali, con la sua organizzazione sociale relativamente sciolta e disgregata, e la civiltà nazionale dei tempi moderni, con la sua organizzazione sociale relativamente stretta e integrata (insieme con la sua tendenza di sviluppo verso una forma di civiltà internazionale), rivela l'evoluzione costante dell'organizzazione sociale umana in direzione di un'unità e complessità relativa sempre più grande, di una sempre più stretta

e congiunta unione e unificazione integrata di tutti i rapporti sociali di interdipendenza che la costituiscono e che permangono tra gli individui implicati in essa.

#### 40. LA FUNZIONE DELLA PERSONALITÀ E DELLA RAGIONE NELL'ORGANIZZAZIONE SOCIALE

Dove una società è organizzata intorno ad un sovrano, dove le persone all'interno di uno stesso Stato sono così separate l'una dall'altra da potersi identificare l'una con l'altra soltanto attraverso la loro condizione di sudditi di un comune sovrano, allora, naturalmente, il rapporto suddito-sovrano diviene di somma importanza. È soltanto attraverso tali rapporti che una simile comunità può essere fondata e tenuta unita. Questa situazione è tipica degli antichi imperi della Mesopotamia, dove popoli di lingue e costumi diversi entrarono in rapporto solo tramite i grandi re. Ciò determina il processo più immediato di rapporto; solo fin dove arriva l'autorità del re, e si estende la comune base di rapporto con il re, si ha questo tipo di organizzazione della società.

L'importanza del sovrano, in contrapposizione all'ordine feudale, sta nel fatto che il re poté costituire un rapporto con genti molto divise, tranne che nel rapporto con lui. Il re rappresentò le genti in una forma universale, mentre in precedenza esse non avevano rapporto l'una con l'altra, se non nel caso dell'ostilità reciproca delle comunità feudali. Ecco così il rapporto personale, il rapporto di Stato, che è importante nella comunità. Il rapporto è, naturalmente, quello di suddito a sovrano. Ciò implica l'accettazione di una posizione d'inferiorità, ma è un'accettazione che è resa volentieri a causa dell'importanza della comunità in senso lato, che questo ordine rende possibile. La comunità alla quale l'individuo appartiene è rappresentata simbolicamente nel suo rapporto con il re, e anche in una monarchia costituzionale il sovrano agisce come elemento di coesione. Questo senso del rapporto con il re spiega l'ampio insieme di comunità che possono in un qualche modo mantenersi unite. In questo modo una situazione di Stato rende possibile una comunità più ampia e più vasta. Attraverso i personali rapporti tra sovrano e suddito è possibile costituire una comunità che altrimenti non avrebbe potuto essere creata, e questa circostanza ha svolto una funzione assai importante nello sviluppo degli Stati.

È interessante vedere come si presentò questa situazione nell'impero romano. Il rapporto dell'imperatore con i sudditi in quanto tali era un rapporto di assoluta potestà, ma era definito in rapporti legali che

comprendevano le definizioni della legge romana nella relazione tra l'imperatore e i suoi sudditi. Questo, tuttavia, costituiva un rapporto troppo astratto per soddisfare le esigenze della comunità, e la deificazione dell'imperatore, in queste condizioni, era l'espressione della necessità di fondare un genere di rapporto più personale. Quando il membro della comunità offriva il suo sacrificio all'imperatore, si metteva in rapporto personale con lui, e a causa di ciò poteva sentire la sua connessione con tutti i membri della comunità.

Naturalmente, la concezione della divinità in quelle circostanze non era paragonabile con la concezione sviluppatasi nel Cristianesimo, ma essa costituiva l'origine di un rapporto personale che, in un certo senso, andava oltre le relazioni puramente legali implicate nello sviluppo della legge romana.

Noi tutti conosciamo bene questa funzione della personalità nell'organizzazione sociale. La esprimiamo in termini di "leadership" o nel vago termine di "personalità". Quando il complesso amministrativo di un ufficio è organizzato da un buon direttore, diciamo che in ciò la sua personalità gioca una parte. Quando l'attività di un uomo in ufficio dipende più o meno dal suo timore di un rimprovero o dal desiderio di ottenere l'approvazione del direttore stesso, allora l'elemento di un rapporto personale e reciproco dei sé gioca una considerevole parte, forse la parte predominante, nell'effettiva organizzazione sociale. Esso gioca, naturalmente, la parte predominante nel rapporto dei bambini con i loro genitori. Si manifesta anche nel rapporto dei genitori fra loro. Tale elemento, sovente, gioca una parte nell'organizzazione politica, dove un "leader" è un uomo la cui personalità suscita una risposta appassionata. Non è necessario moltiplicare gli esempi in cui appare l'importanza, per l'organizzazione sociale, di questo genere di rapporto reciproco di sé in termini di personalità.

È importante, comunque, riconoscere la differenza tra quell'organizzazione e un'organizzazione fondata, per così dire, su di una base razionale. Delle persone si riuniscono, formano una società commerciale, cercano un direttore competente, discutono i candidati dal punto di vista della loro intelligenza, del loro addestramento, della loro passata esperienza, e alla fine si decidono per un certo individuo; e quindi, mentre da un lato essi se lo procurano perché assuma la direzione tecnica, dall'altro i membri del consiglio di amministrazione nominato dagli azionisti, intraprendono a definire quale dovrà essere l'indirizzo produttivo; si verifica in questo caso, una situazione in cui questo genere di rapporto

personale non è essenziale per l'organizzazione di quella particolare comunità. I funzionari, e gli interessi di tutti coloro che sono coinvolti nell'azienda, dipendono dalla capacità dell'uomo scelto di impartire le direttive necessarie. Appunto, a seconda del grado di intelligenza che dimostreranno gli individui in questa situazione, si organizzeranno sulla base del riconoscimento delle funzioni che gli altri devono ricoprire, e sulla base della presa di coscienza della necessità che ciascuno ricopra la propria funzione, perché l'impresa possa riuscire. Essi cercheranno un esperto che esegua le funzioni attinenti la direzione dell'azienda.

La forma amministrativa di governo è un esempio del chiaro sviluppo da un'organizzazione che dipende considerevolmente dai rapporti con i "leaders" politici, o dalla devozione dei partiti verso le persone in carica, a questo genere di organizzazione razionale, sulla base della attività che un governo dovrebbe svolgere nella comunità. Se siamo in grado di chiarire la funzione del governo; se una considerevole parte della comunità è in grado di essere chiaramente cosciente di ciò che essa vuole che il governo faccia; se siamo sufficientemente in grado di esporre i problemi pubblici, le utilità, i servizi pubblici, e così via, davanti alla comunità, cosicché i vari membri possano dire «vogliamo appunto un tale genere di governo; sappiamo che risultati si vogliono; e cerchiamo un uomo capace di darci quei risultati», siamo in presenza di un modo di argomentare razionale, che eliminerebbe tutti gli elementi personalistici che non hanno alcun rapporto con la funzione del governo. Ciò eviterebbe ai lavoratori delle comunità la difficoltà insita nella direzione delle comunità, effettuata attraverso i partiti. Se il governo esiste per mezzo dei partiti, è necessario organizzare quei partiti più o meno sulla base di rapporti personali. Quando un uomo diventa un buon organizzatore nel suo rione, quel che gli si richiede è che abbia influenza sulle persone (specialmente quelle che vogliono trarre profitto dal potere), risvegli i loro rapporti personali e faccia nascere ciò che si definisce "lealismo" (*loyalty*, d. d. t.). Una simile situazione è resa necessaria dall'organizzazione partitica, e un governo sorto su questa base non può eliminare o razionalizzare tali condizioni, eccetto che nel corso di crisi in cui una particolare conclusione si presenti alla comunità.

Voglio mostrare questa linea di divisione tra un'organizzazione che dipende da ciò che la comunità vuole realizzare attraverso il suo governo, e la direzione del governo dal punto di vista dei rapporti personali. La dipendenza dai rapporti personali noi l'abbiamo in un certo senso ereditata dal passato. Essi sono ancora essenziali alla nostra democrazia. Non potremmo attualmente provare un sufficiente interesse nel dirigere il governo, senza ricorrere ai rapporti personali implicati nei partiti politici.

Ma è interessante, credo, distinguere tra questi due principi di organizzazione. Per quanto riguarda la forma amministrativa di governo, è bene notare che, dove essa è sorta, quasi nessuna comunità l'ha abbandonata. Ciò esemplifica una situazione che è andata oltre i rapporti personali come base per l'organizzazione della comunità. Ma generalmente si può affermare che le nostre varie organizzazioni democratiche della società dipendono tuttora, per quanto concerne l'attività della comunità, e in special modo l'attività del governo, dai rapporti personali.

Questi rapporti personali sono pure di grandissima importanza nell'organizzazione della comunità stessa. Se osservati dal punto di vista funzionale, essi possono sembrare piuttosto ignobili; e generalmente tentiamo di nasconderli. Possiamo considerarli come un modo di realizzare il proprio sé attraverso una specie di superiorità nei confronti di qualcun altro. Questa è una fase di ritorno alla situazione in cui l'uomo si vanta quando provoca qualcun altro a conflitto, e ne esce vittorioso. Noi proviamo assai frequentemente questo senso di superiorità in quelle che sembrano circostanze relativamente trascurabili. Siamo in grado di aggrapparci a noi stessi nelle piccole cose; nei campi in cui ci sentiamo un po' superiori. Se ad un certo punto ci ritroviamo sconfitti, ci rifugiamo nella convinzione che qualcun altro non è tanto buono quanto noi. Chiunque può trovare questi piccoli sostegni per quello che si definisce il proprio rispetto di sé. L'importanza di questo fenomeno si rivela nel rapporto reciproco dei gruppi. L'individuo che identifica se stesso con il gruppo ha il senso di una personalità più ampia. Così, le condizioni in cui questa soddisfazione può essere ottenuta, sono le condizioni ricercate come la base di tutte le situazioni nelle quali dei gruppi si riuniscono e si sentono superiori di fronte ad altri gruppi. È su questa base che continuano a scoppiare le guerre. L'odio risale al senso di superiorità di una comunità nei confronti di un'altra. È interessante vedere quanto possa essere banale il fondamento di questa superiorità; l'americano può fare un viaggio all'estero e ritornare con la sola convinzione che gli alberghi americani siano migliori.

Una differenza sorprendente si ritrova nella forma in cui si mostrano valori relativi al sé nelle due forme di organizzazione sociale che abbiamo trattato. In un caso ci si realizza in quei rapporti personali che risalgono alla propria superiorità su altri o alla superiorità di un gruppo nei confronti di altri gruppi; nell'altro caso ci si rifà all'intelligente compimento di certe funzioni sociali e la realizzazione di se stessi dipende da ciò che si fa in quelle circostanze. Vi può essere concepibilmente un grande entusiasmo tanto nell'uno quanto nell'altro caso, ma è possibile cogliere la differenza

fra gli effettivi valori sentiti. Nel primo caso il valore che si sente, dipende direttamente o indirettamente dal senso di se stessi nei termini della propria superiorità, che viene in un certo senso sublimata; ci si può rifare, però, ad un diretto sentimento di superiorità attraverso l'identificazione di se stessi con qualcun altro che è superiore. L'altro senso di importanza del proprio sé è raggiunto attraverso la consapevolezza di compiere una funzione sociale, con il compimento del proprio dovere di membro dirigente della comunità, cercando di scoprire ciò che deve essere fatto e mettendosi al lavoro per farlo. In questa realizzazione del proprio sé, non si deve avvertire la necessità della presenza di qualcuno che ci sia inferiore. È necessario che anche gli altri realizzino se stessi. Ci si può sentire superiori a coloro che non hanno svolto il loro compito, ma si deplora tale circostanza. Non si trova il proprio sé nella superiorità su qualcuno, ma nella interrelazione necessaria per svolgere la funzione comune.

Ciò su cui ho voluto richiamare l'attenzione è la differenza tra questi valori e, naturalmente, il riconoscimento della superiorità del secondo sul primo. Non possiamo ignorare l'importanza della comunità fondata su rapporti personali diretti, in quanto essa è stata in ampio grado responsabile dell'organizzazione di grandi comunità che altrimenti non sarebbero potute sorgere. Essa offre un terreno comune a persone che non hanno alcun'altra base di unione; procura la base per le ideali comunità delle grandi religioni universali. Noi ricorriamo continuamente a quel genere di rapporto personale in cui è per opposizione che si realizza se stessi, in cui un rapporto di superiorità o di inferiorità entra direttamente nel campo emotivo. Ne dipendiamo in molti modi anche all'interno di organizzazioni estremamente razionali, dove un uomo di iniziativa fa in modo che la gente si dedichi alle proprie mansioni. Ma riconosciamo sempre che il senso del sé, raggiunto attraverso il compimento di una funzione nella comunità, è una forma del senso del sé più vera, e per varie ragioni più alta, di quella che dipende dagli immediati rapporti personali in cui è implicato un rapporto di superiorità e inferiorità.

Consideriamo l'attuale situazione europea. Esiste un desiderio evidente da parte delle comunità nazionali di riunirsi in una razionale organizzazione comunitaria in cui si inseriscano tutte le nazioni, e tuttavia non vi è alcun desiderio di fare a meno del senso di ostilità come mezzo per conservare la coscienza del sé nazionale.

Le nazioni devono conservare questo senso del sé; esse non possono proprio andare in pezzi e scomparire. L'acquisto di questa coscienza del sé nazionale rappresentò un chiaro passo in avanti, come in precedenza il

costituirsì di un impero. Le comunità a Ginevra si avventerebbero alla gola l'una dell'altra piuttosto che abbandonare la coscienza del sé che rende possibile la loro organizzazione. Ginevra rappresenta uno stadio, o dovrebbe rappresentare uno stadio, in cui le comunità hanno la possibilità di riunirsi in un rapporto funzionale, realizzando se stesse senza minacciarsi reciprocamente. Se il sé non può essere realizzato in nessun altro modo, probabilmente è meglio realizzarlo in quest'ultimo modo. Realizzare il sé è cosa essenziale, e, se ciò deve essere fatto attraverso la lotta, può essere meglio conservare almeno la minaccia di una lotta; ma la realizzazione del sé nell'intelligente adempimento di una funzione sociale rimane lo stadio più alto, sia nel caso delle nazioni come in quello degli individui.

#### 41. OSTACOLI E PROSPETTIVE FAVOREVOLI PER LO SVILUPPO DELLA SOCIETÀ IDEALE

Abbiamo presentato il sé dal lato dell'esperienza; esso sorge attraverso un'attività cooperativa; esso è reso possibile dalle identiche reazioni del sé e dell'altro. In quanto l'individuo può provocare nella sua propria natura queste risposte organizzate, e in tal modo assumere l'atteggiamento dell'altro nei confronti di se stesso, egli può sviluppare la coscienza del sé, reazione dell'organismo a se stesso. D'altra parte, abbiamo visto che in questo processo un momento essenziale è rappresentato dalla risposta dell'individuo a questa reazione che include il gruppo organizzato, è comune a tutti, che è chiamato il sé. Se gli individui sono così distinti l'uno dall'altro da non potersi identificare l'uno con l'altro, se non esiste una base comune, allora non vi può essere un sé intero, né dall'uno né dall'altro lato.

Una tale distinzione, per esempio, esiste tra il neonato e la società umana nella quale egli entra. Egli non può avere la coscienza del sé complessiva dell'adulto; e l'adulto trova difficile, a dir poco, porsi nell'atteggiamento del bambino. Questa non è, comunque, una cosa impossibile, e lo sviluppo della nostra moderna educazione si basa su questa possibilità dell'adulto di trovare una base comune tra sé e il bambino. Ritorniamo alla letteratura del sedicesimo, diciassettesimo e anche diciottesimo secolo in cui sono presentati dei bambini, e troviamo dei bambini trattati come piccoli adulti; l'atteggiamento verso di loro, dal punto di vista dei costumi, come pure dell'educazione, era come se essi fossero stati degli adulti un po' deficienti che occorreva disciplinare perché

assumessero il giusto atteggiamento. Ciò che essi dovevano imparare, doveva essere loro presentato nella forma in cui un adulto fa uso del suo sapere. Non fu prima del secolo scorso che sorse un impegno preciso, da parte degli interessati all'educazione dei bambini, di penetrare nell'esperienza del bambino e di considerarla con un certo rispetto.

Anche nella società eretta sulla base di caste vi sono alcuni atteggiamenti comuni; ma sono molto limitati di numero, e poiché sono limitati restringono la possibilità dello sviluppo pieno del sé. In queste circostanze, ciò che è necessario per acquisire un sé, è il ritiro da quell'ordine di casta. Il periodo medievale, in cui vi fu una ben determinata organizzazione di casta della società, con servi della gleba, signori feudali e onorificenze ecclesiastiche, presenta una situazione in cui, per arrivare a far parte della comunità dello spirito, era necessario che l'individuo si ritirasse dalla società in quanto ordinata in casta. Questa è almeno una parziale spiegazione della vita claustrale e dell'ascetismo. Lo stesso fenomeno si rivela nella formazione di altre comunità di santi, i quali si ritirano dall'ordine sociale e ritornano ad un genere di società in cui queste caste come tali sono mediate o assenti. Lo sviluppo della comunità democratica implica come essenziale per la personalità dell'individuo la soppressione delle caste; l'individuo non deve essere ciò che egli rappresenta nella specifica casta o gruppo posto in contrapposizione ad altri gruppi, ma le sue peculiarità devono essere peculiarità derivate da una differenza funzionale che lo pone in rapporto con gli altri invece di separarlo dagli altri.<sup>20</sup>

La distinzione di casta della prima classe di guerrieri era una distinzione che separava i suoi membri dalla comunità. Le loro caratteristiche come militari li differenziavano dagli altri membri della comunità; erano ciò che erano in quanto essenzialmente erano diversi dagli altri. La loro attività li separava dalla comunità. Addirittura vivevano alle spalle della comunità che si supponeva essi proteggessero, e così facevano in quanto la loro attività era essenzialmente un'attività di lotta. Con lo sviluppo dell'esercito nazionale, che ebbe luogo al principio del diciannovesimo secolo, vi fu la possibilità per ciascuno di essere un combattente, così che il combattente era una persona che poteva ancora identificarsi con gli altri membri della comunità; egli aveva i loro atteggiamenti ed essi avevano l'atteggiamento del combattente. In questo modo il normale rapporto tra il combattente e il resto della comunità era un rapporto che legava insieme la gente, che integrava l'esercito e il corpo dello Stato, invece di dividerli. La stessa progressione si ritrova in altre caste, come in quella del governante in contrapposizione al governato, una differenza essenziale che rende impossibile all'individuo di quel gruppo particolare di identificare se stesso



con gli altri, o agli altri di identificare loro stessi con lui. L'ordine democratico si impegna a liquidare questa differenza e a rendere tutti sovrani e tutti sudditi. Si sarà sudditi nel grado in cui si è sovrani. Ci si impegnerà ad amministrare dei diritti e a conservarli in quanto si riconoscono quei diritti in altri. E così si potrebbe continuare con altre divisioni di casta.

Le idee etiche,<sup>21</sup> entro qualsiasi data società umana, sorgono nella coscienza dei singoli membri di quella società dal fatto della comune dipendenza sociale di tutti questi individui l'uno dall'altro (o dal fatto della comune dipendenza sociale di ciascuno di essi da quella società come complesso o dal resto di essi), e dalla loro consapevolezza o intuizione o percezione consapevole di questo fatto. Ma per i singoli membri di qualunque data società umana sorgono dei problemi etici, ogni qualvolta essi vengono a trovarsi individualmente di fronte a una situazione sociale alla quale non possono prontamente adattarsi, o in cui non possono facilmente realizzarsi, o con cui non possono integrare immediatamente il loro comportamento; e il sentimento che è concomitante al modo con cui affrontano e risolvono tali problemi (che sono essenzialmente problemi di adattamento e accomodamento sociale agli interessi e alla condotta di altri individui) – è il sentimento di superiorità del proprio sé, di temporanea opposizione ad altri individui. Nel caso di problemi etici, i nostri rapporti sociali con altri singoli membri della data società umana alla quale apparteniamo dipendono dalla nostra opposizione ad essi, piuttosto che, come nel caso dello sviluppo e della formulazione di ideali etici, dalla nostra unità, cooperazione, e identificazione con essi. Ciascun individuo umano deve, per agire eticamente, integrare se stesso con il modello di comportamento sociale organizzato che, riflesso o raccolto nella struttura del suo sé, fa della sua una personalità conscia del sé. Un'ingiusta, cattiva o colpevole condotta da parte dell'individuo va nella direzione contraria a questo modello di comportamento sociale organizzato che lo rende, come sé, ciò che egli è, proprio come un comportamento giusto, buono o virtuoso si accorda con questo modello; e questo fatto è il fondamento del profondo sentimento etico di coscienza – di “dovere” e “non dovere” – che noi tutti abbiamo, in grado variante, relativamente alla nostra condotta in date situazioni sociali. Il senso che il sé individuale ha della sua dipendenza dalla società organizzata o comunità sociale alla quale appartiene è la base e l'origine, in breve, del suo senso del dovere (e in generale della sua coscienza etica); e il comportamento morale e quello non morale possono essere definiti essenzialmente in termini sociali: il primo come comportamento che è socialmente utile o che contribuisce al benessere

della società, il secondo come comportamento che è socialmente nocivo e che contribuisce allo smembramento della società. Da un altro punto di vista, gli ideali etici e i problemi etici possono essere considerati nei termini del conflitto fra i lati o aspetti sociali e asociali (impersonali e personali) del sé individuale. L'aspetto sociale o impersonale del sé lo integra con il gruppo sociale al quale esso appartiene e al quale deve la propria esistenza; e questo lato del sé è caratterizzato dal sentimento di cooperazione e uguaglianza con gli altri membri del gruppo sociale. L'aspetto asociale o personale del sé (che, tuttavia, è anche ed egualmente sociale, fondamentalmente nel senso di essere socialmente derivato e di implicare esistenzialmente rapporti sociali con altri individui, tanto quanto l'aspetto impersonale del sé), d'altro lato, lo differenzia, o lo mette in caratteristica opposizione nei confronti degli altri membri del gruppo sociale al quale esso appartiene; e questo lato del sé è caratterizzato dal sentimento di superiorità dell'individuo verso gli altri membri di quel gruppo. L'aspetto "sociale" della società umana – che è semplicemente l'aspetto sociale dei sé di tutti i singoli membri presi collettivamente – con i suoi concomitanti sentimenti di cooperazione e di interdipendenza sociale da parte di tutti questi individui, è la base per lo sviluppo e l'esistenza di ideali etici in quella società; mentre l'aspetto "asociale" della società umana – che è semplicemente l'aspetto asociale dei sé di tutti i singoli membri presi collettivamente – con i suoi sentimenti concomitanti da parte di tutti questi individui, di individualità, di superiorità, del proprio sé nei confronti di altri sé individuali, e di indipendenza sociale, è responsabile della nascita di problemi etici in quella società. Questi due aspetti fondamentali di ciascun singolo sé individuale sono, naturalmente, responsabili nello stesso modo o allo stesso tempo dello sviluppo di ideali etici e dell'insorgere di problemi etici nell'esperienza propria dell'individuo, in quanto opposta all'esperienza della società umana come complesso, che evidentemente null'altro è che la somma totale delle esperienze sociali di tutti i suoi singoli membri.

Quelle situazioni sociali in cui l'individuo trova molto facile integrare il proprio comportamento con il comportamento degli altri sé individuali, sono quelle situazioni in cui tutti i singoli partecipanti sono membri di qualcuno dei numerosi gruppi socialmente funzionali di individui (gruppi organizzati, rispettivamente, per vari particolari fini e scopi sociali) entro la data società umana nel suo complesso; e in cui l'uno e gli altri si comportano, nelle loro rispettive funzioni, come membri di questo gruppo particolare. (Ogni singolo membro di qualsiasi data società umana appartiene, naturalmente, ad un grande numero di questi diversi gruppi

funzionali). D'altro lato, quelle situazioni sociali in cui l'individuo trova assai difficile integrare il suo comportamento con il comportamento altrui, sono quelle situazioni in cui il singolo e gli altri si comportano come membri, rispettivamente, di due o più differenti gruppi socialmente funzionali: gruppi i cui rispettivi scopi o interessi sociali sono antagonistici o in conflitto o largamente distinti. In situazioni sociali del primo tipo generale, ogni atteggiamento dell'individuo nei confronti degli altri individui è essenzialmente sociale; e la combinazione di tutti questi atteggiamenti sociali degli individui l'uno verso l'altro rappresenta, o tende a realizzare più o meno completamente, l'ideale di qualunque situazione sociale per quanto riguarda organizzazione, unificazione, cooperazione e integrazione del comportamento dei diversi individui implicati. In qualunque situazione sociale di questo tipo generale, l'individuo realizza se stesso come tale nel suo rapporto con tutti gli altri membri del gruppo socialmente funzionale, e realizza la propria particolare funzione sociale nei suoi rapporti, con le rispettive funzioni di tutti gli altri individui. Egli prende o assume gli atteggiamenti sociali di tutti questi altri individui nei suoi confronti e nei confronti l'uno dell'altro, e integra se stesso con quella situazione o con quel gruppo controllando conformemente il proprio comportamento, così che non vi sia alcuna traccia di competizione o di ostilità nei suoi rapporti con questi altri individui. In situazioni sociali del secondo tipo generale, d'altro lato, ogni atteggiamento dell'individuo nei confronti degli altri individui è essenzialmente asociale o ostile (anche se questi atteggiamenti sono naturalmente sociali nel fondamentale senso non-etico, e sono derivati socialmente); tali situazioni sono così complesse che i vari individui implicati in una qualunque di esse non possono neppure essere fatti entrare in rapporti sociali comuni l'uno con l'altro, o altrimenti solo con grande difficoltà, dopo lunghi e tortuosi processi di reciproco adattamento sociale; giacché in una situazione di questo tipo manca un gruppo comune, o un interesse sociale condiviso da tutti gli individui, essa non ha alcun fine o scopo sociale comune che la caratterizzi e serva ad unire e coordinare e a correlare armoniosamente le azioni di tutti quegli individui; invece, questi sono stimolati, in quella situazione, da parecchi interessi o scopi sociali diversi e più o meno in conflitto. Esempi di situazioni sociali di questo tipo generale sono quelle implicanti interazioni o rapporti tra capitale e lavoro, cioè quelli in cui alcuni individui si comportano nella loro attività socialmente funzionale come membri della classe capitalistica, che è un aspetto economico della moderna organizzazione sociale umana; mentre gli altri individui si comportano nella loro attività socialmente funzionale come membri della classe

lavoratrice, che è un altro (e direttamente opposto negli interessi sociali) aspetto economico di quella organizzazione sociale; altre situazioni sociali di questo tipo generale sono quelle in cui gli individui implicati si trovano nei reciproci rapporti economici di produttori e consumatori, o di compratori e venditori, e si comportano come tali nelle loro rispettive attività socialmente funzionali. Ma anche le situazioni sociali di questo tipo generale (implicanti complessi antagonismi sociali e diversità di interessi sociali tra gli individui coinvolti e mancanti rispettivamente della coordinante, integrante, unificante influenza di comuni fini o moventi sociali condivisi da quegli individui), in quanto si presentano all'interno del generale processo sociale umano di esperienza e comportamento, sono aspetti definiti o elementi del generale modello relativo di quel processo considerato nel suo insieme.

Quello che è essenziale all'ordinamento della società nella sua più piena espressione, in base alla teoria del sé che abbiamo trattato, è, dunque, un'organizzazione degli atteggiamenti comuni che si ritroveranno in tutti gli individui. Si potrebbe supporre che una simile organizzazione di atteggiamenti si riferisca soltanto a quell'astratta essenza umana che si potrebbe trovare identica in tutti i membri della società, e che ciò che è peculiare della personalità dell'individuo scompaia. Il termine "personalità" implica il fatto che l'individuo possiede certi diritti e valori comuni, affermatasi in lui e attraverso di lui; ma al di sopra e oltre questa specie di dote sociale dell'individuo, esiste ciò che lo distingue da qualunque altro, che lo rende ciò che egli è. È la parte più preziosa dell'individuo. Il problema è se questa possa essere trasferita nel sé sociale, oppure se il sé sociale includerà semplicemente quelle reazioni che possono essere comuni a qualsiasi individuo in una grande comunità. Sulla base di quanto abbiamo già detto, non siamo costretti ad accettare la seconda alternativa.

Quando il soggetto realizza se stesso, in quanto distingue se stesso, si afferma sugli altri in una particolare situazione che giustifica il suo affermarsi in contrapposizione ad essi. Se egli non potesse fare entrare quella propria caratteristica nella comunità comune, se essa non potesse essere riconosciuta, se altri non potessero in certo senso assumere il suo atteggiamento, egli non potrebbe essere stimato in termini emotivi, egli non potrebbe essere lo stesso sé che cerca di essere. L'autore, l'artista, deve avere il suo pubblico; può anche essere un pubblico che appartiene alla posterità, ma vi deve essere un pubblico. Si deve trovare il proprio sé nella propria creazione individuale come viene valutata da altri; ciò che l'individuo compie deve essere qualcosa che è in sé sociale. In quanto è un

sé, egli deve essere una parte organica della vita della comunità e il suo contributo deve avere carattere sociale. Può anche essere un ideale che egli ha rivelato, ma questo ha il suo valore nel fatto che appartiene alla comunità. Si può anche essere avanti in rapporto al proprio tempo, ma ciò che si produce deve appartenere alla vita della comunità alla quale si appartiene. Vi è, allora, una differenza funzionale, ma deve essere una differenza funzionale che possa essere compresa in un senso reale dal resto della comunità. Naturalmente, vi sono contributi dati da alcuni che altri non possono dare, e vi possono essere contributi che la gente non è in grado di penetrare; ma i contributi che costituiscono il sé sono soltanto quelli che possono essere condivisi. Per rendere giustizia al riconoscimento dell'unicità di un individuo in termini sociali, vi deve essere non solo la differenziazione che si ha in una società estremamente organizzata, ma una differenziazione in cui gli atteggiamenti implicati possano essere assunti da altri membri del gruppo.

Prendiamo, per esempio, il movimento del lavoro. È essenziale che gli altri membri della comunità siano in grado di assumere l'atteggiamento del lavoratore nelle sue funzioni. È l'organizzazione di casta, naturalmente, che rende ciò impossibile; e lo sviluppo del moderno movimento del lavoro non soltanto ha portato davanti alla comunità la situazione effettivamente implicata, ma inevitabilmente ha contribuito ad abbattere la stessa organizzazione di casta. L'organizzazione di casta tesa a separare nei sé le essenziali funzioni degli individui, così che uno non potesse assumere l'atteggiamento dell'altro. Questo, naturalmente, non esclude la possibilità di un certo genere di rapporto sociale; ma qualunque rapporto di questo tipo implica la possibilità dell'assunzione da parte dell'individuo dell'atteggiamento degli altri individui, e una differenziazione funzionale non rende impossibile questo risultato. Un membro della comunità non è necessariamente uguale ad altri individui per il fatto di essere in grado di identificare se stesso con essi. Egli può essere diverso. Vi può essere un contenuto comune, un'esperienza comune, senza che vi sia un'identità di funzione. Una differenza di funzioni non esclude un'esperienza comune; è possibile per l'individuo porsi al posto dell'altro anche se la sua funzione è diversa da quella dell'altro. È questo genere di personalità funzionalmente differenziata a cui ho voluto far riferimento, contrapponendolo a quello che semplicemente è comune a tutti i membri di una comunità.

Esiste, naturalmente, un certo insieme comune di reazioni che appartengono a tutti, che non sono differenziate dal lato sociale ma che acquistano la loro espressione in diritti, tradizioni, nei comuni metodi di azione che caratterizzano membri di comunità diverse, in modi di parlare, e

così via. Distinguibile da queste è l'identità che è compatibile con la differenza di funzioni sociali degli individui, che si spiega con la capacità dell'individuo di assumere la parte degli altri sui quali agisce, il militare mettendosi al posto di quelli contro cui avanza, l'insegnante mettendosi nella posizione del bambino che egli intraprende ad istruire. Questa capacità permette di dispiegare le proprie qualità caratteristiche e nello stesso tempo di assumere l'atteggiamento degli altri sui quali si agisce. È possibile per l'individuo sviluppare le proprie caratteristiche, ciò che lo individualizza, ed essere nondimeno membro di una comunità, a condizione che egli sia in grado di assumere l'atteggiamento di coloro su cui agisce. Naturalmente, il grado in cui ciò si verifica è estremamente variabile, ma pure è necessario che tale processo abbia luogo, se si vuole appartenere come cittadino ad una comunità. Si può anche dire che il conseguimento di questa differenziazione funzionale e della partecipazione sociale nel più ampio grado rappresenta una sorta di ideale che si propone alla comunità umana. Il suo attuale stadio è presentato dall'ideale di democrazia. Spesso si presume che la democrazia sia un ordinamento della società in cui quelle personalità che sono nettamente differenziate saranno eliminate, che ogni cosa sarà tenuta incatenata ad una situazione in cui ognuno sarà, per quanto possibile, su un piano di perfetta uguaglianza con tutti gli altri. Ma naturalmente questo non è ciò che la democrazia implica: la democrazia implica piuttosto che l'individuo possa svilupparsi secondo le sue possibilità naturali, e possa nondimeno entrare negli atteggiamenti degli altri su cui egli agisce. Vi possono pure essere dei "leaders", e la comunità può godere dei loro atteggiamenti in quanto appunto questi individui superiori possono loro stessi entrare negli atteggiamenti della comunità che essi si impegnano a guidare.

Il limite entro cui gli individui possono assumere il ruolo di altri individui nella comunità, dipende da una quantità di fattori. La comunità può anche, come dimensione, trascendere l'organizzazione sociale, può andare oltre l'organizzazione sociale che rende possibile tale identificazione. L'esempio più singolare di questo fatto è la comunità economica. Questa include tutti coloro con i quali si può commerciare in qualsiasi circostanza, ma rappresenta un complesso in cui sarebbe quasi impossibile a tutti di assumere gli atteggiamenti degli altri. Le comunità ideali delle religioni universali sono comunità che in certi limiti possono dirsi esistenti, ma esse implicano un grado di identificazione che l'effettiva organizzazione della comunità non può realizzare. Spesso troviamo che l'esistenza di caste in una comunità rende impossibile alle persone di assumere l'atteggiamento di altri, sebbene esse influenzino effettivamente

questi altri e siano da essi influenzate. La società umana ideale è quella che riunisce così strettamente la gente nella sua interdipendenza, e sviluppa così ampiamente il necessario sistema di comunicazione, che gli individui che esercitano le loro particolari funzioni possono assumere l'atteggiamento di coloro sui quali essi agiscono. Lo sviluppo della comunicazione non è semplicemente questione di idee astratte, ma è un processo di riverberamento del proprio sé nell'atteggiamento dell'altra persona, di comunicazione attraverso simboli significativi. Teniamo presente che ciò che è essenziale al simbolo significativo è che il gesto che influenza altri deve influenzare nello stesso modo l'individuo stesso. Il simbolo è un simbolo significativo soltanto quando lo stimolo che un soggetto esercita su un altro eccita in lui la stessa risposta o una risposta analoga. La comunicazione umana ha luogo attraverso tali simboli significativi, e il problema è di organizzare una comunità che renda possibile tale processo. Se questo sistema di comunicazione potesse essere costruito in modo teoricamente perfetto, l'individuo influenzerebbe se stesso come influenza altri. Questo sarebbe l'ideale di comunicazione, un ideale raggiunto nel discorso logico in qualunque luogo esso sia compreso. Il significato di ciò che si dice è, in questo caso, lo stesso per uno come per tutti gli altri. Il discorso universale è dunque l'ideale formale di comunicazione. Se la comunicazione potesse essere portata a buon fine e resa perfetta, allora esisterebbe il genere di democrazia al quale ci siamo riferiti, in cui ciascun individuo darebbe a se stesso, proprio la risposta che egli sa di provocare nella comunità. Questo è ciò che fa della comunicazione nel senso significativo il processo organizzante della comunità. Esso non è semplicemente un processo di translazione di simboli astratti; è sempre un gesto in un atto sociale quello che provoca nell'individuo stesso la tendenza allo stesso atto che è provocata in altri.

Ciò che noi chiamiamo l'ideale di una società umana è approssimativamente realizzato in un certo senso da un lato dalla società economica, dall'altro dalle religioni universali, ma esso non è affatto pienamente realizzato. Quelle astrazioni possono essere messe insieme in un'unica comunità di tipo democratico. Quantunque ora esista democrazia, non vi è questo sviluppo di comunicazione così che gli individui possano porsi negli atteggiamenti di quelli su cui essi agiscano. Vi è un conseguente livellamento e un indebito riconoscimento di ciò che non solo è comune ma identico. La società umana ideale non può esistere finché è impossibile per gli individui entrare negli atteggiamenti di quelli su cui essi agiscono nell'adempimento delle proprie funzioni particolari.

## 42. SOMMARIO E CONCLUSIONE

Abbiamo accostato la psicologia dal punto di vista del comportamentismo; abbiamo, cioè, intrapreso a considerare la condotta dell'organismo e a individuare ciò che è definito "intelligenza", e in particolare "intelligenza cosciente di sé" all'interno di questa condotta. Questa posizione implica organismi che sono in rapporto con gli ambienti, e ambienti che sono in certo senso determinati dalla selezione della sensibilità della forma dell'organismo. È la sensibilità dell'organismo che determina quello che dovrà essere il suo ambiente, e in questo senso possiamo parlare di una forma che determina il suo ambiente. Lo stimolo come si trova nell'ambiente è quello che libera un impulso, una tendenza ad agire in un certo modo. Noi parliamo di questa condotta come di una condotta intelligente in quanto mantiene o sviluppa gli interessi della forma o della specie alla quale essa appartiene. L'intelligenza è, dunque, una funzione del rapporto della "forma" e del suo ambiente. La condotta che noi studiamo è sempre l'azione della "forma" nella sua relazione con l'ambiente. Un'intelligenza di questo tipo noi la possiamo trovare in piante o animali quando la "forma" nella sua reazione all'ambiente libera i suoi impulsi per gli stimoli che provengono dall'ambiente.

Gli psicologi del passato – e molti del presente, al riguardo – presumono che a un certo punto, nello sviluppo dell'organismo, sorga la coscienza come tale. Si suppone che essa si manifesti prima di tutto in stati affettivi, quelli di piacere e di dolore; e si presume che attraverso il piacere e il dolore la forma regoli la sua condotta. Si presume che l'ulteriore grado della coscienza trovi la sua espressione nella sensazione del processo dello stimolo antecedente nell'ambiente stesso. Ma queste sensazioni, dal punto di vista del nostro studio, implicano l'affermazione dell'ambiente stesso; cioè, noi non possiamo stabilire l'ambiente in nessun altro modo se non nei termini delle nostre sensazioni, se accettiamo tale definizione della sensazione come una coscienza che semplicemente sorge. Se proviamo a definire l'ambiente entro cui la sensazione sorge, dobbiamo farlo nei termini di quello che vediamo e sentiamo e di ciò di cui la nostra osservazione postula la presenza. L'ipotesi che ho fatto è che la coscienza come tale, non rappresenti una sostanza separata o qualche cosa di distinto che viene aggiunto ad una forma, ma piuttosto che il termine "coscienza" (in una delle sue accezioni fondamentali) rappresenti un certo genere di ambiente nel suo rapporto con organismi sensibili.

Una tale affermazione riunisce due concetti filosofici, uno di apparizione e uno di relatività. Possiamo anche presumere che certi tipi di



caratteri sorgano a certi stadi nel corso dello sviluppo. Ciò può valere, naturalmente, anche molto al di sotto della sfera alla quale ci riferiamo. L'acqua, per esempio, nasce da una combinazione di idrogeno e ossigeno; è qualcosa di più e di altro degli atomi che la compongono. Quando parliamo, allora, di tali caratteri come di sensazioni che si verificano, che appaiono, noi in realtà non chiediamo nulla di più di quanto chiediamo riguardo al carattere di qualunque composto organico. Qualunque cosa che come complesso è più della mera forma delle sue parti ha una natura che trascende gli elementi dai quali essa è composta.

La coscienza, nel senso più ampio, non è semplicemente qualcosa che appare ad un certo punto, ma un insieme di caratteristiche che dipendono dal rapporto di una cosa con un organismo. Il colore, per esempio, può essere pensato come sorgente in rapporto ad un organismo che possiede un organo della vista. In questo caso, vi è un certo ambiente che appartiene ad una certa forma e sorge in rapporto a questa forma. Se accettiamo quei due concetti di apparizione e relatività, tutto quello che voglio far notare è che essi rispondono davvero a ciò che chiamiamo "coscienza", vale a dire, a un certo ambiente che esiste in rapporto all'organismo, e in cui nuovi caratteri possono sorgere in virtù dell'organismo. Non mi sono qui<sup>22</sup> impegnato a difendere questa posizione come una teoria filosofica, ma semplicemente a rilevare che essa risponde a certe consapevoli caratteristiche che sono state acquisite dalle forme in certi punti dell'evoluzione. In questo quadro i caratteri non appartengono agli organismi come tali, ma ineriscono al rapporto dell'organismo con il suo ambiente. Sono caratteristiche di oggetti nell'ambiente della forma. Gli oggetti sono colorati, odorosi, piacevoli o spiacevoli, orribili o magnifici, in rapporto all'organismo. Ho detto che nello sviluppo di forme, con degli ambienti che rispondono ad esse e che sono regolati dalle forme stesse, si mostrano o appaiono caratteri che dipendono da questo rapporto fra la forma e il suo ambiente. In un certo senso del termine tali caratteri costituiscono il campo della coscienza.

Questo è un concetto che noi usiamo di tanto in tanto senza alcuna esitazione. Quando appare una forma animale, certi oggetti divengono cibo; e noi riconosciamo che quegli oggetti sono divenuti cibo poiché l'animale possiede un certo tipo di apparato digerente. Esistono certi microrganismi che sono pericolosi per gli esseri umani, ma essi non sarebbero pericolosi se non vi fossero individui sensibili all'attacco di questi germi. Noi ci riferiamo costantemente a certi oggetti nell'ambiente come esistenti in esso a causa del rapporto tra la forma e l'ambiente. Vi sono certi oggetti che sono belli, ma che non sarebbero belli se non vi fossero degli individui che li apprezzano. È in quel rapporto organico che sorge la bellezza. In

generale, dunque, riconosciamo che nel mondo vi sono campi oggettivi che dipendono dal rapporto dell'ambiente con certe forme. Io propongo l'estensione di questo riconoscimento al campo della coscienza. Tutto quello che miro a porre qui in rilievo è che con tale concezione noi apprendiamo davvero ciò che definiamo coscienza, come tale; non siamo obbligati a considerare la forma come dotata di coscienza, intendendosi questa come una certa sostanza spirituale, solo che utilizziamo questi concetti; e, come ho già detto, li utilizziamo quando parliamo di una certa cosa come cibo che appare nell'ambiente a causa del rapporto di un oggetto con la forma. Noi appunto potremmo parlare nello stesso modo anche del colore, del suono, e così via.

Il mondo psichico in questo caso risponde al carattere peculiare che l'ambiente ha per un organismo particolare. Ciò ci riporta alla distinzione che facemmo tra il sé nel suo carattere universale e il sé nel suo carattere individuale. Il sé è universale, esso identifica se stesso con un "me" universale. Ci poniamo nell'atteggiamento di tutti, e quello che noi tutti vediamo è ciò che viene espresso in termini universali; ma ognuno possiede una diversa sensibilità, e un colore per me è diverso da quello che è per te. Queste sono differenze che sono dovute al carattere particolare dell'organismo contrapposto al suo carattere universale.

Voglio restare nel campo dell'analisi psicologica; ma mi sembra che sia importante riconoscere la possibilità di considerare in questo modo la coscienza, poiché ciò ci porta in un campo in cui gli psicologi hanno già lavorato. È importante determinare se i caratteri sperimentati sono stati di coscienza o se essi appartengono al mondo circostante. Se essi sono stati di coscienza, ne risulta un orientamento diverso da quello che ne risulterebbe se i cosiddetti "stati coscienti" fossero riconosciuti come i caratteri del mondo nel suo rapporto con l'individuo. Tutto quello che sostengo è che noi dovremmo fare uso di questa concezione come la usiamo in altre materie. Ciò apre la porta ad una trattazione del sé conscio nei termini di un comportamentismo che è stato considerato insufficiente su questo punto. Ciò permette di evitare, ad esempio, la critica fatta dagli psicologi configurazionisti, per cui gli psicologi devono ritornare a certi stati consci di carattere concreto.

L'"io" è importante e l'ho trattato nei limiti in cui esso ha rapporto con il campo definito della psicologia, senza impegnarmi ad esaminare o a difendere i postulati metafisici che possono esservi implicati. Questa limitazione è giustificata, giacché lo psicologo non si impegna a sostenere una metafisica come tale. Quando egli affronta il mondo intorno a sé lo

accetta esattamente come esso è. Naturalmente, questo atteggiamento viene bersagliato con problemi metafisici, ma il metodo è legittimo scientificamente.

Ancora, quelle che definiamo “immagini mentali” (l’ultima risorsa della coscienza considerata come sostanza) possono esistere in rapporto all’organismo senza che si debba presupporre una coscienza sostanziale. L’immagine mentale è un’immagine della memoria. Queste immagini che, come simboli, svolgono una così grande parte nell’ambito del pensiero, appartengono all’ambiente.<sup>23</sup> Il passo che leggiamo è composto da immagini della memoria, e la gente che vediamo intorno a noi la vediamo in grandissima misura per l’aiuto di immagini della memoria. Assai di frequente troviamo che la cosa che vediamo, e che supponiamo corrispondere al carattere di un oggetto, non esiste veramente; si trattava di un’immagine. L’immagine esiste in rapporto all’individuo, che non ha soltanto organi sensoriali, ma possiede anche certe esperienze passate. È l’organismo che ha avuto un tale genere di esperienza che ha un tal genere di immagini. Nell’affermare ciò, noi assumiamo un atteggiamento che dispieghiamo costantemente quando affermiamo di aver letto una certa cosa; l’immagine della memoria esiste in rapporto ad un certo organismo con certe passate esperienze, con certi valori morali, anch’essi esistenti precisamente in rapporto a quel particolare ambiente come ricordato.

La coscienza come tale si riferisce insieme all’organismo e al suo ambiente, e non può essere situata semplicemente nell’uno o nell’altro. Se liberiamo il campo in questo senso, allora possiamo procedere con una trattazione comportamentista senza avere le difficoltà in cui si trovò Watson nell’affrontare le immagini mentali. Egli negò che esistesse qualcosa del genere e poi dovette ammetterlo, e in seguito cercò di minimizzarlo. Naturalmente, la stessa difficoltà si trova nell’affrontare l’esperienza considerata come composta da stati di coscienza. Se ammettiamo che questi caratteri delle cose esistono in rapporto all’organismo, allora siamo liberi di avvicinare l’organismo dal punto di vista del comportamentismo.

Io non ritengo che la coscienza abbia un effettivo potere selettivo. Ciò che definiamo “coscienza” è proprio quel rapporto di organismo e ambiente in cui ha luogo la selezione. La coscienza sorge dal rapporto di forma e ambiente e implica entrambi. La fame non crea il cibo, né un oggetto è tale, senza rapporto con la fame. Quando vi è questo rapporto tra forma e ambiente, allora possono apparire oggetti che altrimenti non ci sarebbero stati; ma l’animale non crea il cibo nel senso che non crea un oggetto dal

nulla. Piuttosto, quando la forma è posta in tale rapporto con l'ambiente, allora in questo caso un certo oggetto assume il carattere di cibo. Il grano diventa cibo; proprio come l'acqua nasce dal rapporto di idrogeno e ossigeno. Ciò non avviene semplicemente in quanto si scelga qualche cosa e la si tenga isolata (come il termine "selezione" sembra suggerire), poiché, effettivamente, in questo processo si mostra o appare qualcosa che prima non esisteva. In questa concezione, quando la si accetta nella forma dell'evoluzione di certi altri caratteri, non c'è niente che ci colpisce come qualche cosa di stravagante o di magico, e voglio ribadire anche il fatto che essa copre proprio tutto il campo dei fenomeni, che si ricollegano sotto il termine di "coscienza".

Naturalmente, quando si ritorna ad un concetto di coscienza del tipo di quello usato dai primi psicologi, e ogni cosa sperimentata è situata nella coscienza, allora si deve creare un altro mondo all'esterno e affermare che in esso esiste qualcosa che corrisponde a queste esperienze. Desidero ribadire che è possibile accettare la visione comportamentistica del mondo senza essere turbati o ostacolati dal concetto di coscienza; certamente in una simile visione, come è stata proposta, non sono implicate difficoltà più serie di quelle implicate in una concezione della coscienza, come qualcosa che sorge ad un certo punto nella storia delle forme fisiche e procede parallelamente a specifici stati nervosi. Cercate di affermare questa concezione in una forma applicabile al lavoro dello psicologo, e vi troverete immersi in difficoltà di tutti i generi, molto più grandi di quelle connesse ai concetti di apparizione e relatività. Se siete disposti ad avvicinare il mondo dal punto di vista di questi concetti, allora potete accostare la psicologia dal punto di vista del comportamentista.

L'altro concetto che ho messo in evidenza, riguarda il particolare genere di intelligenza che attribuisco all'animale umano, la cosiddetta "intelligenza razionale", o coscienza, in un altro senso del termine. Se la coscienza è una sostanza, si può dire che questa coscienza è razionale di per sé; e appunto, per definizione, viene evitato il problema dell'apparizione di ciò che chiamiamo razionalità. Quello che ho cercato di fare è stato di ricondurre la razionalità ad un certo tipo di condotta, in cui l'individuo assume l'atteggiamento dell'intero gruppo al quale egli appartiene. Questo implica che l'intero gruppo sia coinvolto in una certa attività organizzata, e che in questa attività organizzata l'azione di uno determini l'azione di tutti gli altri. Ciò che definiamo "ragione" sorge quando uno degli organismi assume nella propria risposta l'atteggiamento degli altri organismi implicati. È così possibile per l'organismo assumere gli atteggiamenti del gruppo che sono implicati nel proprio atto all'interno

di questo intero processo cooperativo. Quando agisce così, esso è ciò che definiamo “un essere razionale”. Se la sua condotta ha questo grado di universalità, essa possiede anche un grado di necessità, cioè il genere di necessità implicato nell’intero atto; se un soggetto agisce in un modo gli altri devono agire in un altro modo. Ora, se l’individuo può assumere l’atteggiamento degli altri e dirigere la sua azione per mezzo di questi atteggiamenti, e dirigere al contempo l’azione degli altri attraverso il proprio atteggiamento, allora noi abbiamo ciò che possiamo definire “razionalità”. La razionalità è tanto grande quanto il gruppo che è implicato; e questo gruppo naturalmente potrebbe essere, funzionalmente e potenzialmente, tanto grande quanto si vuole. Esso può comprendere tutti gli esseri che parlano la stessa lingua.

La lingua come tale è semplicemente un processo per mezzo di cui l’individuo che prende parte ad una attività cooperativa può prendere l’atteggiamento di altri implicati nella stessa attività. Attraverso gesti, cioè attraverso la parte del suo atto che provoca la risposta di altri, egli può suscitare in se stesso l’atteggiamento degli altri. La lingua, intesa come l’insieme di simboli significativi, è semplicemente l’insieme dei gesti che l’organismo adopera per provocare la risposta di altri. Quei gesti in primo luogo non sono altro che parti dell’atto, che naturalmente stimolano altri, impegnati nel processo cooperativo, a compiere le loro parti. La razionalità poi può essere stabilita nei termini di tale comportamento, se riconosciamo che il gesto può influenzare l’individuo come influenza altri così da provocare la risposta che appartiene all’altro. La mente o ragione presuppone un’organizzazione sociale e un’attività cooperativa al suo interno. Il pensiero è semplicemente l’attività raziocinante dell’individuo, lo sviluppo di una conversazione tra quello che ho chiamato l’“io” e il “me”.

Nell’assumere l’atteggiamento del gruppo il soggetto ha stimolato se stesso a rispondere in un certo modo. La sua risposta, l’“io”, è il modo in cui egli agisce. Se agisce in quel modo, egli, per così dire, offre qualche cosa al gruppo, e modifica il gruppo. Il suo gesto provoca allora un gesto che sarà leggermente diverso. Il sé sorge così nello sviluppo del comportamento della forma sociale che è capace di assumere l’atteggiamento di altri implicati nella stessa attività cooperativa. La condizione preliminare di tale comportamento è rappresentata dallo sviluppo del sistema nervoso, che mette l’individuo in grado di assumere l’atteggiamento degli altri. Egli non potrebbe, naturalmente, assumere l’illimitato numero di atteggiamenti degli altri, anche se tutte le fibre nervose fossero contemporaneamente operanti, se non vi fosse

un'organizzata attività sociale continuata, tale che l'azione di uno possa riprodurre l'azione di un numero illimitato di altri che fanno la stessa cosa. Data, comunque, una tale attività organizzata, si può assumere l'atteggiamento di qualsiasi membro del gruppo.

Questi sono i due concetti di coscienza che ho voluto mettere in evidenza, dal momento che essi mi sembra rendano possibile uno sviluppo del comportamentismo oltre i limiti fino ai quali esso è stato sviluppato, e facciano di esso un metodo di accostamento assai appropriato agli oggetti della psicologia sociale.

1. D'altra parte, il tasso di sviluppo o di evoluzione della società umana, dall'apparizione delle menti e dei sé nei processi umani di esperienza e comportamento, è stato tremendamente accelerato come risultato di questa apparizione.

L'evoluzione o sviluppo sociale e l'evoluzione o sviluppo del sé sono correlativi e interdipendenti, dal momento che il sé è sorto dal processo di vita sociale.

2. Gli aspetti o lati egoistici di contro agli aspetti o lati altruistici del sé vanno spiegati nei termini del contenuto di contro alla struttura del sé. Possiamo, in un certo senso, dire che il contenuto del sé è individuale (egoistico, perciò, o fonte dell'egoismo), mentre la struttura del sé è sociale – quindi altruista o base dell'altruismo.

Il rapporto tra il lato razionale o primariamente sociale del sé e il suo aspetto impulsivo o emotivo o primariamente antisociale e individuale, è di genere tale che il secondo aspetto, per la massima parte, è controllato per ciò che riguarda le sue espressioni di comportamento dal primo; e che i conflitti, che di volta in volta si verificano fra i suoi diversi impulsi, – o fra le varie componenti dei suoi lati impulsivi – sono regolati e riconciliati dal suo lato razionale.

3. L'animale umano socializzato assume l'atteggiamento dell'altro nei suoi confronti e nei confronti di ogni data situazione sociale nella quale può accadere che egli e gli altri individui si trovino o siano implicati; egli così si identifica con l'altro in quella data situazione, rispondendo implicitamente nello stesso modo in cui l'altro risponde o risponderebbe esplicitamente, e regolando in conseguenza la sua propria reazione esplicita. L'animale non umano socializzato, d'altra parte, non assume l'atteggiamento dell'altro nei suoi confronti e nei confronti della data situazione sociale nella quale lui e l'altro sono implicati, poiché è fisiologicamente incapace di agire in questo modo; e quindi non può neppure controllare in modo cooperativo e secondo le necessità di adattamento la sua medesima risposta esplicita alla data situazione sociale nei termini di una (certa) coscienza di quell'atteggiamento dell'altro, come invece è in grado di fare l'animale umano socializzato.

4. I singoli membri delle società di invertebrati anche più avanzate non possiedono sufficienti capacità fisiologiche per sviluppare menti o sé, coscienza o intelligenza, dai loro rapporti e dalle loro interazioni sociali con un altro; e quindi queste società non possono raggiungere né il grado di complessità che dovrebbe essere presupposto dall'apparizione di menti e sé al loro interno, né l'ulteriore grado di complessità che sarebbe possibile solo se menti e sé fossero apparsi o sorti al loro interno. Solo i singoli membri delle società umane possiedono le capacità fisiologiche necessarie per un tale sviluppo sociale di menti e sé; e di conseguenza solo le società umane sono in grado di raggiungere il livello di complessità, nella loro struttura e organizzazione, che diventa possibile in quanto risultato dell'apparizione di menti e sé nei loro singoli membri.

5. Noi abbiamo detto che il limite del possibile sviluppo sociale in ogni specie di organismo

animale – il grado di complessità di organizzazione sociale che individui di quella specie sono in grado di raggiungere – è determinato dalla natura e dall'estensione del loro relativo equipaggiamento fisiologico, delle loro capacità di comportamento sociale; e questo limite di possibile sviluppo sociale nel particolare caso della specie umana è determinato, almeno teoricamente, dal numero di cellule nervose o elementi neurali del cervello umano, e dal conseguente numero e diversità delle loro possibili combinazioni e rapporti in relazione al loro effetto sull'evidente comportamento individuale, o al loro controllo di esso. Tutto ciò che è innato e ereditario, per quanto riguarda le menti e i sé, è il meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale umano, per mezzo del quale è resa biologicamente possibile negli individui umani la genesi delle menti e dei sé dal processo sociale umano di esperienza e comportamento – dalla matrice umana di rapporti e interazioni sociali.

6. (Per il rapporto del mondo dell'esperienza comune con la scienza: cfr *The Philosophy of the Act*, Parte II)

7. Dal punto di vista dell'evoluzione sociale è questa assunzione di ogni data azione sociale, o del complessivo processo sociale del quale quell'azione è un elemento costitutivo, direttamente e come un tutto organizzato all'interno dell'esperienza di ciascuno dei singoli organismi implicati in quell'azione, in rapporto al quale l'individuo può conseguentemente regolare e dirigere la sua condotta individuale, che costituisce il peculiare valore e significato della coscienza del sé in questi singoli organismi.

Abbiamo visto che il processo o attività di pensiero è una conversazione portata avanti dall'individuo fra se stesso e l'altro generalizzato; e che la forma generale e il soggetto o argomento di questa conversazione è dato e determinato dall'apparizione nell'esperienza di problemi di qualche genere da risolvere. L'intelligenza umana, che si esprime nel pensiero, si riconosce abbia questa caratteristica di affrontare ogni problema di adattamento ambientale che si presenti ad un organismo che la possiede. E così, come pure abbiamo visto, la caratteristica essenziale del comportamento intelligente consiste nelle risposte ritardate, una sosta nel comportamento mentre il pensiero si sviluppa; mentre questa risposta ritardata (che comprende la selezione finale, come risultato del pensare, della migliore o della più opportuna fra le varie possibili risposte nella data situazione ambientale) è resa possibile fisiologicamente dal meccanismo del sistema nervoso centrale, e socialmente dal meccanismo del linguaggio.

8. La teoria freudiana del "censore" psicologico rappresenta un riconoscimento parziale di questa operazione di controllo sociale nei termini di critica di sé, un riconoscimento, vale a dire, della sua attività in rapporto con l'esperienza e la condotta sessuale. Ma questo medesimo tipo di azione censoria o autocritica da parte dell'individuo si riflette anche in tutti gli altri aspetti della sua esperienza sociale, del suo comportamento e dei suoi rapporti – un fatto che viene come naturale e inevitabile conseguenza della nostra teoria sociale del sé.

9. [Cfr. «Natural Rights and the Theory of the Political Institution» *Journal of Philosophy*, XII (1915), pp. 141 e sgg.]

10. La società umana, abbiamo detto insistentemente, non imprime semplicemente in ciascuno dei suoi membri individuali il modello del suo comportamento sociale organizzato, di modo che questo modello diventi parimenti il modello del sé dell'individuo; essa allo stesso tempo gli dà anche una mente, come pure i mezzi o la capacità di conversare coscientemente con se stesso nei termini degli atteggiamenti sociali che costituiscono la struttura del suo sé e che sono l'espressione del modello del comportamento organizzato della società umana riflessi in quella struttura. E la sua mente lo pone a sua volta in grado di imprimere il modello del suo sé ulteriormente sviluppantesi (ulteriormente sviluppantesi attraverso la sua attività mentale) nella struttura o organizzazione della società umana, e così ad un certo livello di ricostruire e modificare nei termini del suo sé il generale modello di comportamento sociale o

di gruppo nei termini del quale il suo sé si era originalmente costituito.

11. Fra circa diciotto note editoriali, gli articoli sull'educazione a cui si può richiamare l'attenzione sono i seguenti: «Il rapporto fra il gioco organizzato e l'Educazione» («The relation of play to Education», *University of Chicago Record*, I, 1896, 140 e sgg.); «L'insegnamento della scienza nel College» («The Teaching of Science in College», *Science*, XXIV 1906, 390 e sgg.); «Psicologia della coscienza Sociale implicata nell'Istruzione» («Psychology of Social Consciousness Implied in Instruction», *ibid.*, XXXI, 1910, 688 e sgg.); «Educazione Industriale e Scuole Commerciali» («Industrial Education and Trade Schools», *Elementary School Teacher* VIII, 1908, 402 e sgg.); «L'Educazione industriale, il lavoratore e la scuola» («Industrial Education and the Working Man and the School», *ibid.*, IX, 1909, 369 e sgg.); «Sul problema della Storia nella scuola elementare», («On the Problem of History in the Elementary Schools», *ibid.*, 433); «L'Educazione morale nelle scuole» («Moral Training, in the Schools», *ibid.*, 327 e sgg.); «La Scienza nella scuola media» («Science in the High School», *School Review*, XIV, 1906, 237 e sgg.).

12. Platone pensava che la città-stato fosse il migliore – se non, invero, il solo possibile e realizzabile – tipo di stato o di organizzazione sociale, e Aristotele era d'accordo con lui. Secondo il punto di vista di Platone, inoltre, il completo isolamento sociale di ciascuna città-stato dal resto del mondo era auspicabile. Aristotele, d'altra parte, riconobbe la necessità di rapporti sociali fra le diverse città-stato, ovvero fra ciascuna città-stato e il resto del mondo civilizzato, ma egli non poteva scoprire un principio generale nei termini del quale quei rapporti reciproci potessero essere determinati senza danneggiare o corrompere in modo disastroso la struttura politica e sociale della città-stato medesima; ed egli desiderava, come Platone, conservare questa struttura. Il che significa che egli era incapace di riuscire ad individuare un principio fondamentale nei termini del quale l'organizzazione sociale e politica della città-stato greca potesse essere generalizzata per applicarsi ai rapporti fra vari stati di questo genere all'interno di un singolo complesso sociale, come l'impero di Alessandro, nel quale gli stati erano tutti compresi come delle unità, e da applicarsi a quel complesso sociale o all'impero stesso; e specialmente per applicarsi a un tale complesso sociale o impero anche se non conteneva come sue unità, delle città-stato. Se il nostro punto di vista è giusto, questo principio fondamentale che egli era incapace di scoprire era semplicemente il principio di integrazione sociale e organizzazione nei termini dei sé razionali, e della loro riflessione, nelle loro rispettive strutture organizzate, dei modelli di comportamento sociale organizzato, nei quali essi sono implicati e ai quali essi devono la loro esistenza.

13. È nei termini di questo meccanismo di universali (o di gesti o simboli universalmente significativi) per mezzo dei quali il pensiero opera, che l'individuo umano trascende il locale gruppo sociale al quale egli appartiene al momento, e che conseguentemente questo gruppo sociale (attraverso i suoi membri individuali) trascende se stesso, e si pone in collegamento con il complessivo più ampio contesto o ambiente di rapporti sociali organizzati e interazioni che lo circondano e di cui esso è solo una parte.

Fisiologicamente, l'universalità della mente nell'ordine sociale umano si basa fondamentalmente sull'universalità di una simile struttura neurale in tutti gli individui che appartengono a quell'ordine sociale: vale a dire, il tipo di struttura neurale, che allo sviluppo sociale della mente è necessario.

14. Cfr. «Mentalità nazionale e mentalità internazionale» (National-Mindedness and International-Mindedness), *International Journal of Ethics*, XXXIX, 1929, 385 e sgg.; «Le Basi Psicologiche dell'Internazionalismo» (The Psychological Bases of Internationalism, *Survey*, XXXIII, 1914-15, 604 e sgg.).

15. È specialmente nei termini dell'universo logico del discorso – il sistema generale di simboli universalmente significativi – che tutto il pensiero o il ragionamento presuppone come



campo della sua attività, e che trascende i confini delle diverse lingue e dei diversi costumi nazionali e razziali, che gli individui appartenenti a qualsiasi dato gruppo sociale o comunità diventano coscienti di questo più ampio riferimento sociale, di quel gruppo o comunità, con l'ulteriore e più ampio contesto di rapporti sociali e interazioni della società o civilizzazione umana, come un complesso nel quale esso è implicato con tutte le altre particolari società umane o gruppi sociali organizzati. Questo più ampio riferimento o implicazione relazionale del generale modello di comportamento di ogni dato gruppo sociale umano o comunità, è meno evidente nel caso dell'uomo primitivo, e più visibile nel caso dell'uomo moderno altamente civilizzato. Nei termini del suo sé razionale, e nei termini di quell'organizzazione di atteggiamenti sociali nei suoi confronti e nei confronti degli altri, che costituisce la struttura del suo sé razionale, e che riflette non solo il modello di comportamento dell'immediato gruppo sociale al quale egli appartiene, ma anche il riferimento di questo modello al di là di se stesso con il complessivo più ampio modello generale del comportamento sociale umano o di gruppo del quale esso forma solo una parte, il moderno individuo umano civilizzato è e si sente di essere un membro non solo di una certa comunità locale o di un certo stato o nazione, ma anche di un'intera razza data o anche di una civiltà nel suo complesso.

16. «Filantropia dal punto di vista dell'Etica» (*Philanthropy from the Point of View of Ethics*), *Intelligent Philanthropy*, edito da Faris, Lane e Dodd.

17. Se puoi rendere la tua domanda universale, se il tuo diritto è tale che comporta un dovere corrispondente, allora tu riconosci lo stesso diritto in tutti gli altri e puoi porre una legge, per così dire, nei termini di tutta la comunità. Così vi può essere una volontà generale in termini individuali poiché tutti gli altri esprimono la stessa cosa. Ecco allora sorgere una comunità nella quale ciascuno può essere nello stesso tempo sovrano e suddito in quanto si sottomette alle leggi che egli stesso fa (1927).

18. Per una discussione del pragmatismo in rapporto con il panorama culturale americano cfr: «The Philosophies of Joyce, James, and Dewey in their American Setting», *International Journal of Ethics*, XL, 1930, pp. 211 e sgg.; per la genesi storica del pragmatismo, cfr: *Movements of Thought in the Nineteenth Century*.

19. Il carattere riflessivo della coscienza del sé pone in grado l'individuo di contemplare se stesso come un complesso; la sua capacità di assumere gli atteggiamenti sociali degli altri individui e anche dell'altro generalizzato nei confronti di sé, all'interno della data società organizzata di cui egli è un membro, rende possibile da parte sua la riflessione di se stesso come un tutto oggettivo, all'interno della sua propria sfera di esperienza; e così egli può coscientemente integrare e unificare i vari aspetti del suo sé, per formare una personalità singola coerente unitaria e organizzata. Inoltre, con gli stessi mezzi, egli può intraprendere e realizzare delle ricostruzioni intelligenti di quel sé o personalità nei termini dei suoi rapporti con l'ordine sociale dato, ogni qual volta le esigenze di adattamento al suo ambiente sociale richiedano tali ricostruzioni.

20. Essendo la specializzazione normale e utile, essa accresce i concreti rapporti sociali. Diversità di occupazione non costituiscono di per sé delle caste. La casta è sorta attraverso l'assunzione dell'estraneo all'interno del gruppo, proprio come vi è introdotto l'animale, quando attraverso il concetto di proprietà può essere utilizzato. L'elemento di ostilità nei confronti della persona fuori del gruppo è essenziale allo sviluppo della casta. In India la casta sorse con la conquista. Essa implica sempre il gruppo nemico assunto all'interno del gruppo; così non sarei d'accordo con Cooley sul fatto che la trasmissione ereditaria di un'occupazione differenziata produce delle caste. Il sistema della casta si esaurisce man mano che i rapporti umani divengono più concreti... Gli schiavi passano alla condizione di servi, contadini, artigiani, borghesi. In tutti questi stadi si ha un aumento di rapporti. Nell'ideale, la separazione dal punto della vista di casta, diventerà funzione sociale dal punto di vista del gruppo... La

coscienza democratica è generata dalle diversità di funzioni. (1912).

21. [Per la posizione etica implicata, cfr. Saggio Supplementare IV, p. 464.]

22. [Per una tale difesa cfr. *The Philosophy of the Present* e *The Philosophy of the Act*.]

23. [Il primo saggio supplementare affronta ulteriormente l'argomento delle immagini.]

1. [Cfr. anche «Image or Sensation», *Journal of Philosophy*, I (1904), pp. 604 e sgg.]

1. [Cfr. «Suggestions towards Theory of the Philosophical Disciplines», *Philosophical Review*, IX (1900), p. 1 e sgg.; «The Social Self», *Journal of Philosophy*, X (1913), pp. 374 e sgg.; «The Social Settlement: Its Basis and Function», *University of Chicago Record*, XII (1908) pp. 108 e sgg.; «The Philosophical Basis of Ethics», *International Journal of Ethics*, (1923), pp. 229 e sgg.; «Philanthropy from the Point of View of Ethics», in *Intelligent Philanthropy*, edizioni Ellsworth Faris (1930).]

# Saggi supplementari

# I

## La funzione dell'immagine nel comportamento<sup>1</sup>

a) Il comportamento umano, o condotta, come il comportamento delle forme animali inferiori, sorge dagli impulsi. Un impulso è una tendenza congenita a reagire in modo specifico ad un certo tipo di stimolo in certe condizioni organiche. La fame e l'ira sono esempi illustrativi di tali impulsi. Essi sono meglio definiti col termine "impulsi" che non col termine "istinti", poiché sono soggetti, nel corso della vita degli individui a notevoli modificazioni, e queste modificazioni sono tanto più notevoli di quelle alle quali gli istinti delle forme animali inferiori sono soggetti, che l'uso del termine "istinto" nella descrizione del comportamento dei normali individui umani adulti sarebbe veramente non esatto.

È importante soffermarsi sulla sensibilità agli stimoli appropriati che sollecitano gli impulsi. Si allude altrimenti a questa sensibilità definendola "carattere selettivo dell'attenzione", e l'attenzione sotto il suo aspetto di motore attivo difficilmente indica qualcosa che vada al di là di questo rapporto fra una tendenza ad agire formata in precedenza, e lo stimolo che libera l'impulso. È una questione da discutersi se esista un'attenzione passiva. Persino la dipendenza dell'attenzione sensoriale dall'intensità degli stimoli, implica degli atteggiamenti generali di fuga o di protezione, che sono conseguiti attraverso la mediazione di tali stimoli, o attraverso gli stimoli di dolore che si presentano quando un individuo è soggetto a stimoli intensi. Quando, in seguito alla modificazione che deriva dall'esperienza – per esempio, l'indifferenza che i lavoratori nelle fabbriche giungono ad avere nei confronti di rumori forti – la risposta dell'individuo a questi stimoli intensi viene meno, è almeno non inverosimile pensare che l'impossibilità di avere la cosiddetta "attenzione passiva" dipenda dal fatto che questi stimoli sono stati dissociati dagli atteggiamenti di rifiuto riflessivo e di fuga.

Vi è un altro procedimento attraverso il quale l'organismo seleziona lo

stimolo adatto, ed è nel caso in cui un impulso ricerca la sua espressione. Ciò si verifica nel rapporto con le immagini. Il più delle volte è l'immagine che pone in grado l'individuo di scegliere lo stimolo adatto per l'impulso che sta cercando la sua espressione. Le immagini dipendono dall'esperienza passata. Esse possono essere studiate solo nell'uomo, dal momento che l'immagine, o uno stimolo, o una parte dello stimolo può essere riconosciuta solo dall'individuo, o attraverso la sua spiegazione nella condotta sociale. Ma, in questa esperienza di un individuo o di un gruppo di individui, l'oggetto al quale l'immagine si riferisce, nello stesso senso in cui un processo sensoriale si riferisce ad un oggetto, può essere riconosciuto, sia che esso abbia la sua esistenza al di là dell'immediata catena dell'esperienza sensoriale, sia che esista in ciò che si chiama il "passato". In altre parole, l'immagine non manca mai di un riferimento del genere di quello sopra indicato con un oggetto. Questo fatto è implicato nell'affermazione secondo la quale tutte le nostre immagini hanno la loro origine nella nostra esperienza precedente. Così, quando un soggetto ricorda la faccia di una persona che ha incontrato in passato e la riconosce attraverso l'effettiva visione della faccia, il suo atteggiamento è identico a quello di un uomo che riconosce un oggetto visto in modo non chiaro ad una certa distanza. L'immagine è privata o psichica, solo nella situazione in cui il processo sensoriale può essere privato o psichico. Questa situazione è una situazione in cui il riadattamento dell'organismo individuale e del suo ambiente è compreso nel compimento del processo vitale. La fase privata o psichica dell'esperienza è quella che non riesce a svolgere la funzione di stimolo diretto per la liberazione dell'impulso. Poiché i contenuti dell'esperienza passata si inseriscono nello stimolo, completandolo e adeguandolo alle esigenze dell'azione, essi diventano una parte dell'oggetto, sebbene il risultato della reazione possa portarci a riconoscere il suo fallimento, quando giudichiamo qualcosa come vicino o lontano, duro o morbido, e che ha, in realtà, un carattere del tutto diverso.

In questo caso noi definiamo il contenuto così valutato come privato o psichico. Pertanto sono psichici i contenuti che si riferiscono ad oggetti non presenti nel campo di stimolo e che non si inseriscono nell'oggetto, vale a dire, immagini di oggetti lontani nel tempo e nello spazio, che non sono parti integrali né dell'ambiente fisico, in quanto si estendono al di là della catena della percezione immediata, né del campo della memoria, che costituisce la base del sé nella sua struttura sociale.

Questa definizione del privato e dello psichico si fonda, perciò, su una base completamente diversa da quella che identifica il mondo privato o psichico con l'esperienza dell'individuo, in quanto sua propria, poiché

l'individuo è oggetto a se stesso nello stesso senso in cui gli altri sono oggetti per lui, le sue esperienze non diventano private e psichiche. Al contrario, egli riconosce i caratteri comuni di tutte quante queste esperienze, e persino in ciò che si riferisce all'esperienza di un individuo in quanto distinto dagli altri egli riconosce un contributo che quell'individuo dà alla comune esperienza di tutti. Così ciò che un uomo solo, attraverso un'intuizione più penetrante, scopre, non verrà considerato di carattere psichico. Privata e psichica è quell'esperienza che non riesce a conseguire quel valore oggettivo che essa pretenderebbe. Vi sono, naturalmente, esperienze che sono necessariamente limitate ad un individuo particolare, e a cui gli altri non possono partecipare per il carattere individuale di esse; per esempio, quelle che hanno origine nel proprio organismo e le esperienze affettive – i sentimenti – che sono indeterminate e non in grado di riferirsi ad un oggetto, e che non possono diventare proprietà comune della comunità alla quale si appartiene (tali esperienze mistiche sono in parte la causa per cui si ammette un essere spirituale – un Dio – che può conoscere questi stati emozionali e comprenderli). Ma questi hanno, o si ammette che abbiano, un riferimento oggettivo. Il mal di denti del quale un uomo soffre non è meno oggettivo, a causa del fatto di non poter essere partecipato agli altri, pur provenendo, come proviene, dall'organismo dell'individuo. La disposizione di qualcuno può tendere irrimediabilmente verso qualcosa che non è possibile ottenere, lasciando quella persona semplicemente con i suoi sentimenti e il desiderio di un contatto a cui non è pervenuta; vi è però ancora un'implicazione di qualcosa che ha una realtà oggettiva. Lo psichico è ciò che non riesce ad oggettivarsi, e resta perciò l'esperienza isolata dell'individuo. Anche allora esso invita a una ricostruzione e interpretazione; di modo che possa essere scoperto il suo carattere oggettivo; ma finché questa non è stata fissata, esso non ha sede se non nell'esperienza dell'individuo e non può essere descritto se non nei termini della vita soggettiva di esso. A questo campo appartengono le illusioni, gli errori di percezione, le emozioni che hanno luogo in seguito alla frustrazione di valori, le osservazioni che registrano autentiche eccezioni a leggi e significati accettati. Da questo punto di vista l'immagine, poiché ha un riferimento oggettivo, non è privata o psichica. Così il paesaggio esteso che va oltre il nostro orizzonte visivo, circoscritto forse da alberi o costruzioni che si trovano assai vicine, l'immediato passato che non è soggetto a dubbio alcuno – queste cose si dimostrano altrettanto reali che gli oggetti della percezione, altrettanto reali che la distanza delle case vicine o della lucida superficie fredda di un tavolo di marmo o della linea della pagina stampata sulla quale l'occhio, nei suoi

balzi percettivi, non si sofferma che due o tre istanti. In tutte queste esperienze i contenuti sensibili che noi chiamiamo “immagini” (poiché gli oggetti ai quali essi si riferiscono non sono le occasioni immediate della loro apparizione) sono impliciti, e sono resi privati o psichici solo se la loro oggettività viene messa in dubbio, nello stesso modo in cui possono essere messi in dubbio i contenuti sensibili che rispondono a immediate eccitazioni degli organi terminali. Come l’esperienza sensibile della percezione è un’espressione dell’adattamento dell’organismo alla stimolazione di oggetti presenti spazialmente e temporalmente, così le immagini sono adattamenti dell’organismo ad oggetti che sono stati presenti, ma che sono ora temporalmente e spazialmente assenti. Queste possono fondersi con percezioni immediate, dando all’organismo il vantaggio della passata esperienza nel completare l’oggetto della percezione; oppure esse possono servire ad estendere il campo d’esperienza al di là della catena della percezione immediata, nello spazio o nel tempo o in ambedue; oppure possono apparire prive di un tale riferimento, sebbene implicino sempre un riferimento possibile, vale a dire, noi pensiamo che esse potrebbero sempre essere riferite alle esperienze dalle quali esse sorgono, se potesse essere sviluppato tutto quanto il contesto.

Nel secondo caso si dice che le immagini esistono nella mente. È importante riconoscere che il fatto che le immagini si trovino nella mente non dipende dalla sostanza caratteristica delle immagini, dal momento che la stessa materia è colta nelle nostre percezioni, ed è tipica degli oggetti al di là della percezione immediata, che esistono oltre i nostri orizzonti spaziali e temporali. Ciò dipende piuttosto dal controllo sull’apparizione delle immagini nei processi mentali, comunemente chiamati processi di “associazione”, specialmente nel processo di pensiero nel quale riadattiamo i nostri “abiti” e ricostruiamo i nostri oggetti.

Le leggi dell’associazione si riconosce ora che non sono altro che processi di reintegrazione, nei quali le immagini tendono a completarsi nei loro momenti temporali, spaziali o funzionali (l’omogeneità). Si è trovato più giusto trattare queste tendenze come espressioni di coordinazioni neurali. L’associazione di idee è stata soppiantata dalle associazioni di elementi nervosi. Così la vista di una stanza richiama un individuo che si è incontrato in essa. Poiché l’area del sistema nervoso centrale, influenzata in occasione dell’incontro, viene parzialmente influenzata dalla vista della stanza nella seconda occasione, essa è sollecitata da questo stimolo, e così appare l’immagine della persona. Trattandosi di una parte del meccanismo, questa non differisce dalla percezione della distanza o della solidità che accompagna le nostre esperienze visive per mezzo delle immagini di

passati contatti che riempiono e completano l'immediata esperienza visiva, se non per il fatto che l'immagine della persona conosciuta non si inserisce nell'esperienza visiva così da divenire una parte della percezione. Nel caso di un'allucinazione, questo fenomeno, invece, si verifica, e solamente il tentativo di stabilire un contatto con la persona che ci sembra di vedere, prova che si sta trattando con una immagine e non con un fatto percettivo. Ciò che ancora non si spiega in una descrizione dell'associazione di tale genere, è il fatto che appaia un'immagine piuttosto di innumerevoli altre che sono pure state una parte dell'esperienza relativa a quella stanza. La spiegazione tradizionale, che si fonda sulla frequenza, sull'evidenza e sul contrasto si mostra inadeguata, e noi dobbiamo riferirci nuovamente agli impulsi che cercano espressione, in altre parole all'interesse, o, in altre parole ancora, all'attenzione. La cosiddetta "natura selettiva" della coscienza è tanto necessaria per la spiegazione dell'associazione, quanto per la spiegazione dell'attenzione, e si rivela nella nostra sensibilità agli stimoli che liberano impulsi in cerca di espressione, quando questi stimoli sorgono dagli oggetti nell'immediato campo di percezione oppure dalle immagini. Il primo caso corrisponde all'adattamento dell'organismo agli oggetti presenti nello spazio e nel tempo, il secondo all'adattamento a quelli che non sono più presenti in tale area, ma che sono tuttavia riflessi nella struttura nervosa dell'organismo. Ciò che funge da sensibilizzatore dell'organismo continua ad esistere per ambedue le categorie di stimoli. Le immagini considerate in una tale dimensione non esistono in una mente, più di quanto non esistano gli oggetti della percezione del senso esterno. Esse costituiscono una parte del campo di stimolazione, al quale i nostri atteggiamenti, o gli impulsi in cerca di espressione, ci rendono sensibili. L'immagine dello stimolo di cui abbiamo bisogno è più vivida delle altre. Essa serve a organizzare l'atteggiamento percettuale nei confronti degli oggetti che noi abbiamo bisogno di riconoscere, nell'oggetto cioè che, per usare una definizione di Herbart, possiamo chiamare la "massa percettuale". Il contenuto sensibile delle immagini può essere relativamente debole, tanto debole che molti psicologi hanno insegnato che molto del nostro pensiero è senza immagini; ma sebbene l'adattamento dell'organismo alla realizzazione della risposta implicata nell'azione complessiva possa essere quello che viene più prontamente riconosciuto, e così questa parte delle immagini possa essere considerata la più importante, non vi è alcuna ragione per dubitare della presenza del contenuto sensibile che svolge la funzione di stimolazione.

La parte dominante che la dottrina dell'associazione delle idee ha giocato nella spiegazione della condotta, trova le sue ragioni nel controllo



che il pensiero esercita sulle immagini. Quando pensiamo, indichiamo a noi stessi le immagini che possiamo usare nel ricostruire il nostro campo di percezione, processo questo che sarà il soggetto della trattazione successiva. Ciò su cui voglio insistere qui, è il fatto che quelle immagini così controllate sono state considerate soggette agli stessi principi di reintegrazione di quelle per mezzo delle quali trasferiamo le prime all'interno del processo di pensiero. Questi principi sono i rapporti dei gesti vocali significativi o segni, con ciò che essi significano. Noi parliamo di parole associate con cose, e estendiamo questo rapporto alle connessioni che le immagini hanno l'una con l'altra, insieme alle reazioni che esse aiutano con la loro mediazione a conseguire. Il principio dell'associazione di parole e cose è in larga misura il principio della formazione degli abiti. Esso non ha alcuna importanza per la spiegazione del tipo di abito che si deve formare. Non ha alcun rapporto con la struttura dell'esperienza attraverso la quale ci adattiamo a condizioni che cambiano. Il bambino forma gli abiti secondo i quali applica certi nomi a certe cose. Questo non spiega i rapporti delle cose nell'esperienza del bambino o il suo tipo di reazione ad esse; questo però è proprio ciò che lo psicologo associazionista sostiene. Un abito fissa una certa risposta, il suo carattere abituale però non spiega né l'inizio della reazione né l'ordinamento del mondo all'interno del quale la reazione avviene. In questa preliminare spiegazione della mente noi riconosciamo per prima cosa dei contenuti che non sono oggettivi, cioè, che non costituiscono l'immediato mondo di percezione al quale reagiamo – che sono quindi denominati “immagini soggettive”; e, in secondo luogo, il processo di pensiero e i suoi contenuti, che sorgono attraverso il processo sociale di conversazione con il sé considerato come un altro, la cui funzione nel comportamento dovremo prendere in considerazione in seguito. È importante riconoscere che il sé, in quanto individuo posto fra gli altri, non è soggettivo, e che soggettive non sono le sue esperienze in quanto tali. Questa spiegazione si rende necessaria per liberare le immagini in quanto tali da un predicato del tutto comprensivo di soggettività. Certe immagini esistono proprio allo stesso modo di altri contenuti di percezione, e la nostra sensibilità ad esse svolge la stessa funzione che svolge la nostra sensibilità ad altri stimoli di percezione, vale a dire, la funzione di selezione e di costruzione degli oggetti che daranno espressione agli impulsi (MS).

b) Delle immagini, l'unica cosa che si può dire è che esse non si verificano fra i nostri stimoli lontani che costruiscono il mondo che ci circonda, l'estensione cioè dell'area in cui avviene un'attività di manipolazione degli oggetti. Probabilmente la distinzione humiana di

vividezza trova qui la sua legittimazione, sebbene la migliore esposizione sia quella che si fonda sulla capacità di compiere la funzione di far nascere il movimento nei confronti dell'oggetto lontano, e di ricevere la conferma dall'esperienza di contatto. È vero che i caratteri nell'esperienza a distanza presumibilmente derivano dalle immagini e sollecitano la risposta. Così il profilo di un viso familiare può essere completato dalle immagini, e indurre all'avvicinamento all'individuo e al contatto della mano, che ci dà l'assicurazione definitiva della sua esistenza nella presente esperienza. Anche le allucinazioni e le illusioni sollecitano queste risposte, e portano a risultati che correggono la prima impressione. Se scopriamo di aver incontrato un estraneo invece dell'amico che si supposeva, siamo forse in grado di riconoscere la parte dell'esperienza a distanza, che era fatta di immagini, e di distinguerla da quella che è chiamata "sensazione". Noi si parla di immagini "psichicamente presenti". Cosa si intende con ciò? La risposta più semplice dovrebbe essere che le immagini sono l'esperienza dell'organismo individuale che è nel panorama il fatto percipiente. Se con ciò si intende che vi è un'esperienza, nel sistema nervoso centrale, che è la condizione dell'apparizione delle immagini, l'affermazione ha un certo valore. Ma si riconosce che il disturbo nel sistema nervoso centrale non è ciò che noi definiamo l'"immagine", a meno che non si ponga qualche contenuto psichico più profondo nelle molecole del cervello, e allora non si parla più del sistema nervoso centrale che è un possibile oggetto nel campo (della percezione).

Le immagini non sono naturalmente limitate alla memoria. Qualunque cosa si possa dire sulla loro origine nell'esperienza passata, il loro rapporto con il futuro è altrettanto autentico quanto quello con il passato. Invero è facile affermare che esse si riferiscono al passato solo in quanto hanno un riferimento con il futuro in qualche senso reale. Esse possono esistere senza un immediato riferimento né al futuro né al passato. Può darsi che si sia del tutto incapaci di dare una collocazione all'immagine. Il collocare le immagini in un campo psichico implica l'esistenza del sé, e non può essere data una spiegazione della loro localizzazione in base a una teoria che vuole mostrare come il sé sorga in un'esperienza all'interno della quale le immagini debbano essere ammesse come antecedenti al sé. Siamo qui riportati alla vividezza come motivo per cui l'organismo non risponde ad essa nel modo in cui esso risponde allo stimolo a distanza, che noi non chiamiamo immagine. Vi è forse qualche altro carattere che nel termine "vividezza" non si trova espresso. Ma è evidente che, se le immagini avessero la qualità che è caratteristica della cosiddetta "esperienza sensibile", noi reagiremmo ad esse, e il loro inserimento nell'esperienza

sensibile, come è stato sopra notato, indica che esse partecipano a tale qualità. Nella nostra stessa esperienza sofisticata l'elemento che controlla sembra indicare il fallimento dell'immagine a inserirsi nel complesso dell'ambiente come struttura continua. Dove l'immagine entra come completamento o come allucinazione, non vi è esitazione da parte dell'organismo a reagire ad essa nel modo in cui reagisce agli stimoli sensibili, ed essa si trova presente nello stesso senso degli stimoli normali, vale a dire, l'individuo agisce per ottenere o per evitare i contatti che le immagini implicano. È allora, che si manifesta il fallimento del suo tentativo di divenire una parte dell'ambiente a distanza che è la causa della sua esclusione.

Ho già insistito sul fatto che non è l'immagine di durezza che costituisce la materia di ciò che vediamo. Qui nuovamente è l'atteggiamento funzionale dell'organismo nel servirsi della resistenza di cui è causa, lo stimolo a distanza che costituisce la materia dell'oggetto lontano, e l'immagine non sollecita questo atteggiamento. Le immagini devono essere assunte come esistenti, ma non come una parte del campo a cui rispondiamo nel senso in cui rispondiamo agli stimoli a distanza dell'esperienza sensibile, e la ragione immediata per la quale non si risponde in questo modo, pare trovarsi nel fatto che l'immagine non riesce a inserirsi nella struttura del campo se non come un complemento, quando esso è indistinguibile. La conoscenza che abbiamo del carattere di essa deriva dall'evidenza che i suoi contenuti hanno sempre avuto nelle esperienze precedenti, e dalla parte che il sistema nervoso centrale pare giochi nella sua apparizione. Ma la parte giocata dal sistema nervoso centrale è in larga parte un'inferenza della funzione che la memoria e l'anticipazione hanno nell'esperienza. Il presente comprende ciò che sta svanendo e ciò che sta nascendo. La nostra azione ci impegna nei confronti di ciò che sta nascendo e ciò che sta scomparendo fornisce le condizioni per quell'azione. Le immagini allora, si presentano per costruire ambedue i periodi. Noi guardiamo il passato e il futuro e aspiriamo a ciò che non è. Il processo di costruzione è già in moto nel costruire il presente, poiché l'organismo dota il suo campo della presente esistenza (MS).

c) L'immagine è un'esperienza che si verifica nell'individuo, essendo per sua natura separata dagli oggetti che dovrebbero darle un posto nel mondo della percezione; ma essa ha un riferimento di rappresentazione con tali oggetti. Questo riferimento di rappresentazione si manifesta nel rapporto degli atteggiamenti che rispondono ai simboli del completamento dell'azione con i vari stimoli che danno inizio alle azioni.

L'atto di porre questi diversi atteggiamenti in un rapporto armonico si verifica attraverso l'organizzazione dei contenuti degli stimoli. In questa riorganizzazione si inseriscono le cosiddette "immagini" del completamento dell'azione. Il contenuto di queste immagini è vario. Può essere di visione, di contatto o relativo agli altri sensi. Può avere la natura dei gesti vocali. Serve come una prova preliminare del successo dell'oggetto riorganizzato. Un'altra immagine è collocata all'inizio dell'azione, come nel caso di un'immagine della memoria di un amico assente, la quale dà inizio a un'azione per incontrarlo, spingendoci a fissare un appuntamento. Le immagini si possono trovare in ogni momento dell'azione a giocare la medesima parte che è giocata dagli oggetti, e con le loro caratteristiche. Non si possono quindi distinguere in base alle loro funzioni.

Ciò che caratterizza l'immagine è la sua apparizione in assenza degli oggetti ai quali si riferisce. La sua riconosciuta dipendenza dall'esperienza passata, vale a dire, il suo rapporto con gli oggetti che erano presenti, in un certo senso rimuove questa sua differenziazione; essa però mette in luce la natura dell'immagine come continua presenza del contenuto di un oggetto che non è più presente. Essa evidentemente appartiene a quel lato dell'oggetto che dipende dall'individuo nella situazione all'interno della quale l'oggetto appare (MS).

2. [DEWEY e TUFTS, *Ethics* (1ª ediz.) p. 284.]

## II

### L'essere biologico

La distinzione di grandissima importanza che vi è fra i tipi di condotta nel comportamento umano consiste nella distinzione fra quella che definirò la condotta dell'“essere biologico” e la condotta dell'“essere socialmente cosciente del sé. La distinzione approssimativamente corrisponde a quella tracciata fra la condotta che non implica il ragionamento cosciente e quella che lo implica, fra la condotta del più intelligente degli animali inferiori e quella dell'uomo. Se questi tipi di condotta possono essere chiaramente distinti l'uno dall'altro nel comportamento umano, essi non si trovano però su piani separati, ma si influenzano, a volte in un senso, a volte nell'altro, a vicenda, e formano, in moltissime condizioni, un'esperienza che pare non essere tagliata da alcun solco divisorio. L'abilità con la quale il soggetto gioca una partita di tennis e quella con la quale egli progetta una casa o conduce un'impresa d'affari pare appartenga all'equipaggiamento organico dello stesso individuo, che vive nello stesso modo e che è soggetto allo stesso controllo razionale. Da una parte, il giocatore di tennis è in posizione critica nei confronti del suo gioco, e impara a piazzare la palla in modo differente a seconda dei diversi avversari che gli stanno di fronte, mentre nelle elaborate imprese di progettazione egli dipende dal suo fiuto per le condizioni e gli uomini. Ciò nonostante, la distinzione è di reale e profonda importanza, poiché essa segna la distinzione fra la nostra eredità biologica dalla vita inferiore e il controllo peculiare che l'animale sociale umano esercita sul suo ambiente e su se stesso. Sarebbe un errore accettare l'assunto per cui l'uomo sarebbe un individuo biologico fornito di ragione, se con questa definizione si intende che egli conduce due vite separabili, una fondata sull'impulso e sull'istinto, l'altra fondata sulla ragione – specialmente se si accetta l'assunto per cui il controllo esercitato dalla ragione si realizza per mezzo di idee considerate come contenuti mentali che non sorgono all'interno della vita impulsiva e in seguito a ciò formano una parte reale. Al contrario, tutta la direzione della psicologia moderna ha

tentato di trasferire volontà e ragione all'interno della vita impulsiva. Può darsi che il tentativo non abbia avuto un completo successo, ma è stato impossibile provare a portare la ragione all'interno del campo dell'evoluzione; e se questo tentativo avesse successo, la condotta razionale dovrebbe svilupparsi dalla condotta impulsiva. Il mio proposito sarà quello di mostrare che questa evoluzione avviene nel comportamento sociale dell'animale umano. D'altronde è vero che la condotta fondata sulla ragione si rivela laddove finisce la condotta impulsiva. Dove l'azione non riesce a realizzare la sua funzione, quando lo sforzo impulsivo per ottenere cibo non porta al cibo – e, più particolarmente, dove impulsi in conflitto si contrastano e si elidono – qui può intervenire il ragionamento con un procedimento nuovo che non è riferibile all'individuo biologico. Il risultato caratteristico del procedimento del ragionare è che l'individuo si procura un diverso gruppo di oggetti ai quali rispondere, un diverso campo di stimolazione. Vi è stata una discriminazione, un'analisi e una ricostruzione delle cose che sollecitavano gli impulsi in conflitto, e che ora sollecitano una risposta nella quale gli impulsi in conflitto si sono adattati l'uno all'altro. L'individuo che dentro di sé era diviso, è nuovamente unificato nella sua reazione. Nei limiti, tuttavia, in cui reagiamo direttamente nei confronti di cose che ci circondano, senza la necessità di trovare oggetti diversi da quelli che si presentano alla nostra immediata vista, all'udito e al tatto, nei limiti in cui noi veniamo agendo in modo impulsivo, noi agiamo conseguentemente come individui biologici, individui formati da impulsi che ci rendono sensibili agli stimoli e che rispondono direttamente a questa stimolazione.

Quali sono i grandi gruppi di impulsi che formano l'individuo biologico? La risposta, per i propositi di questa trattazione, deve essere solamente una risposta approssimativa. Vi sono innanzitutto gli adattamenti attraverso i quali l'individuo mantiene la sua posizione e il suo equilibrio in moto o da fermo; 2) l'organizzazione delle risposte nei confronti di oggetti a distanza, che portano al movimento verso di essi, o nella direzione opposta; 3) l'adattamento delle superfici del corpo ai contatti con oggetti che abbiamo raggiunto con il movimento, e specialmente le azioni di manipolazione di questi oggetti da parte della mano; 4) l'attacco nei confronti di forme ostili di preda e la difesa da esse, implicante un'organizzazione specializzata degli impulsi generali appunto notati; 5) la fuga e l'allontanamento da oggetti pericolosi; 6) i movimenti di avvicinamento all'opposto sesso o di allontanamento da esso e i processi sessuali; 7) l'acquisizione e l'ingerimento del cibo; 8) il nutrimento e l'allevamento delle forme-bambine, l'allattamento e l'adattamento del

corpo del bambino a cura dei genitori; 9) il ritirarsi dal caldo, dal freddo e dal pericolo e le forme di rilassamento del riposo e del sonno; 10) la formazione di vari tipi di “habitat”, per servire le funzioni di protezione e di vigilanza dei genitori.

Se questo non è altro che un elenco fatto in modo approssimativo, degli impulsi umani primitivi, esso però li considera nella loro estensione, dal momento che non esiste alcuna reazione primitiva che non si trovi in esso, o che non sia una possibile combinazione di tali impulsi, se si esclude il campo discutibile dell’istinto del gregge. Pare vi siano in ultima analisi due fattori in questi cosiddetti “istinti”; in primo luogo, una tendenza nel membro del gruppo che lo spinge a muoversi aggregativamente in direzione degli altri membri del gruppo, e con lo stesso ritmo degli altri; in secondo luogo, il compimento di tutti i processi di vita in modo più normale e con meno eccitabilità all’interno del gruppo che non all’esterno di esso. Il secondo è evidentemente un fattore molto composito, e pare indicare una accresciuta sensibilità agli stimoli di ritirata e di fuga in assenza del gruppo. Io mi sono riferito specialmente a questo, poiché l’indeterminatezza e l’insufficienza di definizione di questo gruppo di impulsi hanno spinto molti a servirsi di questo istinto per spiegare fenomeni di condotta sociale che si trovano ad un livello di comportamento completamente diverso.

È d’uso comune parlare degli istinti nell’individuo umano come soggetti ad una modificazione quasi indefinita, differendo così dagli istinti nelle forme animali inferiori. Istinti in questo secondo senso difficilmente si possono individuare nell’uomo, con l’eccezione dell’istinto di succhiare il latte e forse di certi altri riguardanti reazioni immediate di collera tipiche di bimbi molto piccoli, insieme con pochi altri che sono troppo poco sviluppati per meritare di essere definiti tali. La vita del bambino nella società umana assoggetta questi e tutti gli impulsi dei quali la natura umana è dotata, ad una pressione che li porta oltre una possibile comparazione con gli istinti animali, anche se si è scoperto che gli istinti negli animali inferiori sono soggetti a gradualità mutamenti per mezzo di un’esperienza, a lungo continuata, di condizioni in mutamento. Questa pressione è naturalmente possibile solo attraverso il carattere razionale che trova la sua spiegazione, se sono nel giusto, nel comportamento sociale nel quale il bambino è in grado di inserirsi.

Questo materiale di istinto o impulso negli animali inferiori è altamente organizzato. Esso rappresenta l’adattamento dell’animale ad un mondo molto definito e limitato. Gli stimoli ai quali l’animale è sensibile e che si

trovano nel suo *habitat* costituiscono quel mondo e corrispondono alle possibili reazioni dell'animale. I due momenti si adeguano a vicenda e si determinano a vicenda, poiché è l'istinto in cerca di espressione che determina la sensibilità dell'animale allo stimolo ed è la presenza dello stimolo che libera l'istinto. L'organizzazione rappresenta non solo l'equilibrio di atteggiamento e il ritmo di movimento, ma anche la successione di atti l'uno dall'altro, la complessiva struttura unificata della vita della forma e della specie. In ogni comunità umana che si conosca, persino del tipo più primitivo, noi non troviamo né un tale mondo unificato, né un tale individuo unificato. Nel mondo umano è presente un passato e un futuro incerto, un futuro che può essere influenzato dalla condotta degli individui del gruppo. L'individuo si proietta in diverse situazioni possibili e con le attrezzature e gli atteggiamenti sociali intraprende a creare una situazione diversa, che possa dare espressione a impulsi diversi.

Dal punto di vista del comportamento istintivo degli animali inferiori, o dell'immediata risposta umana ad un mondo di percezione (in altre parole, dal punto di vista del rapporto continuo fra gli impulsi e gli oggetti che danno ad essi espressione), il passato e il futuro non esistono; e tuttavia nella situazione vengono rappresentati. Essi sono rappresentati dalla facilità di adattamento attraverso la selezione di certi elementi, sia nella stimolazione sensibile diretta per mezzo dell'eccitazione degli organi terminali, sia nell'immagine. Ciò che rappresenta il passato e ciò che rappresenta il futuro non sono distinguibili come contenuti. Ciò che sostituisce il passato è l'effettivo adattamento dell'impulso all'oggetto in quanto stimolo. Ciò che sostituisce il futuro è il controllo che il campo di esperienza in mutamento mantiene sull'esecuzione dell'azione nel corso di essa.

Il flusso dell'esperienza non è differenziato in un passato e in un futuro di contro ad un presente immediato, finché la riflessione non dà questi caratteri a certe parti dell'esperienza, da un lato con il perfezionarsi dell'adattamento, dall'altro con il controllo che si sposta. L'individuo biologico vive in un presente indifferenziato; l'individuo sociale dotato di riflessione solleva tale presente all'interno di un flusso di esperienza nel quale si trova un passato ben determinato e un futuro più o meno incerto. Il presente dell'esperienza è rappresentato in primo luogo dal corpo di impulsi elencato sopra, dal nostro adattamento ereditato ad un mondo fisico e sociale, che viene continuamente ricostruito dai processi sociali riflessivi; questa ricostruzione però avviene per mezzo dell'analisi e della selezione nel campo della stimolazione, non per l'immediato indirizzo e ricombinazione degli impulsi. Il controllo esercitato sugli impulsi avviene



sempre attraverso la selezione delle stimolazioni, condizionata dall'influenza sensibilizzatrice di vari altri impulsi in cerca di espressione. L'immediatezza del presente non va mai persa, e l'individuo biologico sta come indiscutibile realtà, nel pensiero di passati diversamente costruiti e di futuri diversamente progettati. È stato il lavoro di riflessione scientifica ad isolare alcuni di questi adattamenti stabilizzati (nei termini dell'equilibrio delle nostre posizioni, dei nostri movimenti nei confronti degli oggetti, dei nostri contatti con gli oggetti e delle nostre manipolazioni di essi) come un mondo fisico, rispondente all'individuo biologico con il suo intricato sistema nervoso.

Il mondo fisico, che è sorto così nell'esperienza, risponde non solo alle nostre posizioni e ai nostri movimenti nei confronti di oggetti a distanza e alle nostre manipolazioni di essi, ma anche al meccanismo biologico, in special modo alle sue complesse coordinazioni nervose per mezzo delle quali queste reazioni sono compiute. Poiché è in questo mondo fisico che riusciamo a raggiungere le nostre forme di controllo più perfette, la tendenza ad inserire l'individuo come un meccanismo in tale mondo fisico è molto forte. Proprio nei limiti in cui noi ci presentiamo come meccanismi biologici, siamo meglio in grado di controllare un campo corrispondente più ampio di condizioni che determinano la condotta. D'altra parte questa spiegazione in termini meccanici fa astrazione da tutti i propositi e fini che si rivelano nella condotta. Se nella descrizione dell'individuo questi hanno rilevanza, essi devono essere collocati nella mente, in quanto espressione del sé, collocati, in altre parole, in un mondo di sé, vale a dire, in un mondo sociale. Non voglio addentrarmi nei delicati problemi del corpo e della mente, il problema psicologico del parallelismo e dell'interazione. Desidero semplicemente indicare il motivo logico che porta ad estendere la descrizione meccanica del comportamento al mondo fisico, e la descrizione dei fini e dei propositi al mondo mentale, secondo il modo in cui questi termini sono generalmente usati. Mentre questi due rilievi, che sono stati messi in luce sopra nella distinzione fra il passato e il futuro, sono di importanza capitale, è necessario sottolineare il ritorno che il moderno metodo scientifico (che non è altro che un'elaborata forma di riflessione) inevitabilmente compie verso l'esperienza immediata non elaborata quando si serve dell'esperimento come prova di realtà. La scienza moderna porta alla fine le sue ipotesi più astratte e sottili nel campo del "nunc" per mettere in evidenza la loro attendibilità e verità.

Questa esperienza immediata che è la realtà, e che è la prova finale della realtà delle ipotesi scientifiche come pure la prova della verità di tutte le nostre idee e supposizioni, è l'esperienza di ciò che ho chiamato

l'“individuo biologico”. Questo termine si riferisce all'individuo in un atteggiamento e in un momento nel quale gli impulsi mantengono con gli oggetti che li circondano un rapporto non frantumato nei suoi vari momenti. La registrazione finale di un ago di bilancia, della coincidenza della stella con il mirino di un telescopio, della presenza di un individuo in una stanza, dell'effettivo compimento di un affare: queste circostanze che possono confermare qualche ipotesi o supposizione, non sono esse stesse soggette ad analisi. Ciò che si cerca è una coincidenza di un risultato previsto con l'evento effettivo. Ho definito questo momento “biologico”, poiché il termine pone l'accento sulla realtà vivente che è possibile distinguere dalla riflessione. Una riflessione successiva ritorna su esso, e si sforza di presentare l'insieme completo dei rapporti fra il mondo e l'individuo nei termini di stimoli fisici e di meccanismo biologico; l'esperienza effettiva non si è verificata in questa forma, ma nella forma della realtà non sofisticata (MS).

### III

## Il sé e il processo di riflessione

È nel comportamento sociale che il processo stesso di riflessione sorge. Questo processo dovrebbe essere innanzitutto esposto nel suo aspetto più semplice. Esso implica, come ho già spiegato, qualche fallimento dell'azione, più particolarmente un fallimento dovuto ad impulsi che si ostacolano l'un l'altro. L'impulso di avanzare verso l'acqua o il cibo è ostacolato dall'impulso di trattenersi o di allontanarsi a causa dell'evidenza del pericolo o di un segnale che proibisce di passare. L'atteggiamento dell'animale inferiore all'uomo in queste condizioni è quello di avanzare e ritirarsi: un processo che da solo può portare a qualche soluzione senza riflessione. Così i gatti nella gabbia per esperimenti, con continui movimenti erratici alfine riescono a compiere il balzo che li pone in libertà; la soluzione così trovata però non è una soluzione riflessiva, sebbene la continua ripetizione possa imprimere in essi questa reazione in modo che il gatto, pratico dell'esperimento, compirà subito il balzo quando verrà nuovamente messo nella gabbia. Una gran parte dell'abilità umana che si manifesta nei giochi, o nel saper suonare strumenti musicali, o nel conseguimento di adattamenti muscolari per nuove situazioni, si acquista con questo procedimento di prova ed errore (*trial-and-error*).

In questo procedimento, gli impulsi opposti dominano uno dopo l'altro, riuscendo ad ottenere espressione fino al punto in cui l'impulso è definitivamente arrestato dall'impulso o dagli impulsi opposti. Così un cane che si avvicina ad un estraneo che gli offre della carne può arrivare quasi a raggiungerlo e quindi, sotto la somma degli stimoli dell'estraneità dell'uomo, improvvisamente correre via abbaiando e ringhiando. Una tale altalena fra impulsi opposti può continuare per qualche tempo, finché essi, dopo essersi esauriti a vicenda, lasciano la via aperta ad altri impulsi e ai loro stimoli completamente estranei al campo dell'esperienza presente. Oppure questo avvicinarsi e ritirarsi spesso mette in gioco anche altri caratteri degli oggetti, che fanno sorgere altri impulsi che possono così

risolvere il problema. Un avvicinamento più completo dell'estraneo può rivelare un odore familiare dell'uomo e scacciare lo stimolo che ha liberato l'impulso di fuga e ostilità. Nell'altro esempio portato – quello dei gatti nel recinto – un'azione impulsiva dopo l'altra, alla fine porta per caso al compimento del balzo. Il gioco incerto, maldestro, esitante del principiante giocatore di tennis, o il suonare incerto, maldestro, esitante del suonatore di violino, agli inizi è un esempio dello stesso fatto nell'ambito della condotta umana; e qui siamo in grado di indicare l'esempio dello stesso giocatore che si dice di imparare senza sapere come impara. Egli si accorge che gli si presenta una situazione nuova che in passato non gli si è presentata. La posizione del suo avversario e l'angolazione della palla che si avvicina diventano improvvisamente importanti per lui. Queste situazioni oggettive non sono esistite in passato per lui. Egli non se le è costruite su nessuna teoria. Esse semplicemente esistono, mentre in passato non erano esistite nella sua esperienza; e l'introspezione mostra che egli le riconosce per mezzo della prontezza a un nuovo tipo di risposta. La sua attenzione è richiamata su di esse dai suoi stessi atteggiamenti motori. Egli sta facendo propria quella che egli chiama "forma". Difatti la "forma" è un sentimento per quegli atteggiamenti motori attraverso i quali noi ci rendiamo sensibili agli stimoli che sollecitano le risposte in cerca di espressione. Il tutto è un processo non riflessivo nel quale gli impulsi e i loro corrispondenti oggetti esistono o non esistono. La riorganizzazione del campo oggettivo e degli impulsi in conflitto si verifica nell'esperienza. Quando si è verificata si registra in nuovi oggetti e nuovi atteggiamenti, e per adesso possiamo lasciare da parte il modo in cui la riorganizzazione si verifica. Le spiegazioni correnti nei termini del processo di prova ed errore, dell'acquisizione delle reazioni che hanno successo e dell'eliminazione delle reazioni che non hanno successo, e del potere selettivo del piacere che accompagna il successo e del dolore che segue il fallimento, non si sono dimostrate soddisfacenti; i processi però si trovano al di fuori del campo della riflessione e non devono per il momento trattenerci.

Come esempio di semplice riflessione possiamo prendere l'apertura di un cassetto che rifiuta di cedere a ripetuti sforzi di energia sempre crescente. Invece di abbandonare il proprio sé a compiere lo sforzo di spendere tutta la sua energia fino al punto di strappare le maniglie stesse, l'individuo esercita la sua intelligenza localizzando, se è possibile, la resistenza, cercando un indizio di cedimento da una parte o dall'altra, e usando la sua forza nel punto in cui la resistenza è maggiore, o prestando attenzione all'immagine dei contenuti del cassetto e spostando il cassetto dal di sopra in modo da poter spostare l'ostacolo che ha reso inutili i suoi

sforzi. In questo modo di procedere la singolare differenza dal metodo privo di riflessione che siamo venuti considerando si trova nell'analisi dell'oggetto. Il cassetto ha smesso per il momento di essere semplicemente qualcosa da tirare. È una cosa di legno formata da diverse parti, alcune delle quali possono avere dei rigonfiamenti più delle altre. È anche un recipiente pieno di oggetti che possono essere a contrasto con le pareti del mobile che li contiene. Questa analisi, tuttavia, non ci porta al di fuori del campo degli impulsi. L'uomo opera con due mani. Un senso di maggiore resistenza da un lato piuttosto che da un altro porta ad uno sforzo supplementare dove la resistenza è maggiore. L'immagine dei contenuti del cassetto corrisponde ad una tendenza a eliminare l'ostacolo. Il meccanismo della percezione ordinaria, per cui le tendenze della persona ad agire la portano a notare gli oggetti che daranno via libera alle tendenze, è del tutto sufficiente alla risoluzione del problema, se solamente l'individuo può assicurarsi un campo di comportamento all'interno del quale le parti dell'oggetto unitario possono rispondere alle parti della reazione organizzata. Un tale campo non è quello dell'azione aperta, poiché le varie suggestioni si presentano come ipotesi diverse e in competizione per il migliore piano di attacco, e devono essere correlate l'una con l'altra così da essere parti di un qualche genere di complesso nuovo.

La semplice inibizione degli impulsi in conflitto fra di loro non fornisce un tale campo. Essa può lasciarci alle prese con oggetti che semplicemente si negano l'un l'altro: un cassetto che non è un cassetto, dal momento che non può essere tirato, un individuo che è allo stesso tempo un nemico e un amico, o una strada che è una strada in cui non si può transitare; ed è possibile che noi ci arrendiamo puramente all'inevitabile, mentre l'attenzione si sposta ad altri campi di azione. Né siamo liberi di affermare che esista una mente come sede della riflessione: una mente che si trova ad un certo livello dell'evoluzione, una dote interiore calata dal cielo pronta a fornire all'uomo una nuova tecnica di vita. Il nostro tentativo è quello di scoprire lo sviluppo della mente all'interno del comportamento che non ha in sé nessun pensiero, e appartiene completamente ad un mondo di cose immediate e di reazioni immediate alle cose. Se si debba trattare di un'evoluzione all'interno del comportamento, è un fatto che deve essere dimostrato nel modo in cui noi abbiamo supposto che il comportamento si realizzi nelle forme viventi, vale a dire, ogni passo del processo deve essere un'azione nella quale un impulso trova espressione per mezzo di un oggetto in un campo di percezione. Può essere necessario mettere nuovamente in guardia contro la facile ipotesi secondo la quale le esperienze, che hanno la loro origine al di sotto della superficie del corpo, forniscono un mondo

interiore all'interno del quale, in qualche oscura maniera, può sorgere la riflessione e contro l'ipotesi secondo la quale il corpo dell'individuo, in quanto oggetto di percezione, fornisce un centro al quale possono essere attribuite le esperienze, creando così un campo privato e psichico che ha in sé il germe della rappresentazione e così della riflessione. Una colica o un dito mozzato non possono dare origine alla riflessione, né fare sì che i piaceri o i dolori, le emozioni o stati d'animo costituiscano contenuti psichici interiori, che sono inevitabilmente riferiti ad un sé, formando così un mondo interiore all'interno del quale possa scaturire un pensiero autoctono. La riflessione, come si rivela nell'esempio sopra citato, implica almeno due atteggiamenti: uno che indichi nuovi tratti caratteristici dell'oggetto che diano origine a impulsi in conflitto (analisi); e un altro che organizzi la reazione nei confronti dell'oggetto, così percepito, in modo tale che il soggetto indichi la reazione a se stesso nel medesimo modo in cui potrebbe indicarla ad un altro (rappresentazione). Le attività dirette, dalle quali il pensiero si sviluppa sono azioni sociali, e presumibilmente trovano la loro prima espressione nelle risposte sociali primitive. Sarà bene perciò considerare prima le forme più semplici di condotta sociale e ritornare sulla riflessione, quando ci saremo resi conto se una tale condotta fornisce un campo e un metodo per la riflessione.

La condotta sociale di un individuo si può definire come quella condotta che sorge dagli impulsi, i cui stimoli specifici, si trovano in altri individui che appartengono allo stesso gruppo biologico. Questi stimoli possono rivolgersi a qualche organo del senso, vi è però una categoria di tali stimoli che deve essere particolarmente notata e messa in evidenza. Questi sono gli atteggiamenti motori e i primi stadi dei movimenti degli altri individui che governano le reazioni dell'individuo in questione. Essi sono stati ampiamente esaminati dagli psicologi della scuola della psicologia comparata; o quando sono stati studiati come lo sono stati da Darwin, Piderit e Wundt, sono stati considerati come agenti sugli altri individui non direttamente, ma attraverso la loro espressione dell'emozione, dell'intenzione o dell'idea; essi cioè sono stati qualificati non come stimoli specifici ma come stimoli secondari e derivati. Ma chiunque studi quella che si può chiamare "conversazione di atteggiamenti" dei cani che si preparano per una zuffa, o l'adattamento dei bambini e delle loro madri, o i movimenti reciproci di animali che si raggruppano in una mandria, osserverà e riconoscerà che gli inizi delle azioni sociali sollecitano risposte istintive o impulsive nello stesso modo delle forme, odori, contatti, o grida animali. Wundt ha dato un contributo molto importante quando ha compreso questi stimoli sotto il termine generale di gesto, collocando così

in questa classe, come gesti vocali, i suoni emessi, che nell'uomo si sviluppano nel discorso articolato significativo. Si dovrebbe aggiungere ancora qualcosa per spiegare il concetto di condotta sociale. Essa non deve essere limitata alle reazioni reciproche di individui la cui condotta comprende, conserva e serve gli altri. Essa deve includere pure gli animali nemici. Per ciò che interessa la condotta sociale, la tigre è una parte della società della giungla tanto quanto il bufalo e il cervo. Nello sviluppo del gruppo concepito in modo più rigoroso, gli istinti o impulsi di ostilità e fuga, insieme con i gesti che rappresentano i loro primi stadi, giocano ruoli molto importanti, non solo nella protezione delle forme che si danno aiuto reciproco, ma nella condotta di queste forme nei confronti l'una dell'altra. Né è inopportuno mettere in evidenza il fatto che, nell'evoluzione delle forme animali all'interno del processo vitale, chi caccia e chi è cacciato, chi mangia e chi è mangiato sono altrettanto strettamente collegati quanto la madre e il figlio o gli individui dei due sessi.

Fra le forme inferiori la condotta sociale è implicata negli istinti di attacco e fuga, del sesso, di paternità o di maternità, e di figliolanza, in quegli animali che si riuniscono in mandria (sebbene questi siano un poco vaghi nei loro contorni) e probabilmente nella costruzione degli *habitat*. In questi processi le forme stesse, i loro movimenti, specialmente i primi stadi di questi movimenti – poiché nell'adattamento all'azione di un altro animale la prima indicazione della reazione che sta per verificarsi è di enorme importanza – e i suoni che esse emettono svolgono la funzione di stimoli specifici per gli impulsi sociali. Le risposte sono altrettanto immediate e oggettive nel loro carattere, quanto lo sono le risposte a stimoli fisici non sociali. Per quanto complessa e intricata questa condotta possa diventare, come nella vita della formica e dell'ape, o nella costruzione di *habitat* come quelli del castoreo, gli studiosi che si occupano degli animali non sono riusciti a dare alcuna prova convincente del fatto che un animale dia ad un altro un'indicazione di un oggetto o di un'azione che venga registrata in ciò che abbiamo definito una "mente"; in altre parole non esiste prova alcuna del fatto che una forma sia in grado di dare notizie ad un'altra forma servendosi di gesti significativi. La bestia che direttamente risponde agli oggetti esterni, e presumibilmente anche alle immagini, non ha passato o futuro, non ha un sé come oggetto: in una parola, non ha una mente nel senso descritto in precedenza, non è capace di riflessione alcuna, né di una "condotta razionale" nel senso in cui il termine è correntemente usato.

Noi troviamo fra gli uccelli un fenomeno curioso. Gli uccelli fanno un uso esteso del gesto vocale nella loro condotta sessuale e familiare. Il gesto

vocale ha, ad un particolare livello, il carattere di un gesto che può darsi influisca direttamente sull'animale che si serve di esso, nello stesso modo in cui influisce sull'altra forma. Non ne segue naturalmente che questo risultato venga realizzato; il fatto che venga realizzato o meno dipende dalla presenza di impulsi che richiedono lo stimolo che li liberi. Nella normale vita sociale degli animali, l'impulso di una forma non dovrebbe attuarsi per compiere ciò che esso sta stimolando l'altra forma a compiere, di modo che se anche lo stimolo fosse di genere tale da influenzare l'organo di senso dell'individuo stesso, nello stesso modo in cui influenza l'altro, questo stimolo non dovrebbe normalmente avere alcun effetto diretto sulla condotta dell'individuo. Vi è tuttavia qualche prova che ciò avvenga nel caso degli uccelli. È difficile credere che l'uccello non stimoli se stesso a cantare con le sue stesse note.

Se l'uccello "a" con la sua nota sollecita una risposta nell'uccello "b", e l'uccello "b" non solo risponde con una nota che sollecita una risposta nell'uccello "a", ma ha nel suo stesso organismo un atteggiamento in cerca di espressione nella nota stessa che l'uccello "a" ha emesso, l'uccello "b" avrà stimolato se stesso ad emettere la stessa nota che esso ha sollecitato nell'uccello "a". Questo implica atteggiamenti analoghi in cerca di espressione nei due uccelli, e note analoghe che esprimono questi atteggiamenti. Se le cose stessero così e un uccello cantasse frequentemente nell'ascoltare l'altro, potrebbero risultare note e canti comuni. È importante notare come un tale processo non equivalga a ciò che è comunemente chiamato "imitazione". L'uccello "b" non trova nella nota dell'uccello "a" uno stimolo ad emettere la stessa nota. Al contrario ciò che qui si suppone è che la sua risposta all'uccello "a" stimoli lui stesso ad emettere la stessa nota che l'uccello "a" emette. Vi sono prove scarse o non convincenti del fatto per cui la condotta di un animale sarebbe uno stimolo diretto per un altro ad agire nello stesso modo. Un animale che stimola se stesso alla stessa espressione che esso sollecita nell'altro, non sta imitando in questo senso almeno, sebbene ciò spieghi come molte di queste azioni passino per imitazioni. Ciò potrebbe verificarsi solo nelle condizioni che ho messo in evidenza: che lo stimolo debba agire sull'animale medesimo nello stesso modo in cui esso agisce sull'altro animale, e questa condizione si ha nel caso del gesto vocale. Certi uccelli, come il mimo, riproducono così la connessione di note degli altri uccelli; e un passero messo in gabbia con un canarino può riprodurre il cinguettio del canarino. L'esempio di questa riproduzione del gesto vocale con cui siamo più familiari è quello delle doti degli uccelli parlanti. In questi casi le combinazioni di elementi fonetici, che noi chiamiamo parole, sono riprodotte dagli uccelli, come il passero



riproduce il cinguettio del canarino. Si tratta di un processo interessante per la luce che può gettare sull'apprendimento da parte del bambino del linguaggio che ode intorno a lui. Esso mette in rilievo l'importanza del gesto vocale in quanto può stimolare l'individuo a rispondere a se stesso. Mentre è fondamentale riconoscere che la risposta dell'animale alla sua stessa stimolazione può avvenire solo qualora vi siano impulsi in cerca di espressione che questa stimolazione libera, si troverà che l'importanza del gesto vocale come atto sociale che si rivolge all'individuo stesso, come pure agli altri individui, è molto grande.

In questo caso nel campo del comportamento noi riusciamo ad avere una situazione nella quale l'individuo può influenzare se stesso nel modo in cui influenza gli altri individui, e può perciò rispondere alla sua stimolazione nel modo in cui risponderebbe alla stimolazione di altri individui; in altre parole, si presenta qui una situazione nella quale l'individuo può diventare un oggetto nel suo stesso campo di comportamento. Questo configurerebbe la prima condizione per l'apparizione della mente. Questa risposta però non avverrebbe, se non vi fossero delle reazioni rispondenti a queste stimolazioni del sé che sviluppessero e rinforzassero la condotta dell'individuo. Nei limiti in cui i gesti vocali del corteggiamento degli uccelli dei due sessi sono simili, l'eccitazione che essi fanno sorgere darà espressione ad altre note che aumenteranno ulteriormente l'eccitazione. Un animale che è sollecitato ad attaccare dal ruggito del suo rivale, può emettere un ruggito simile che stimola l'atteggiamento ostile del primo. Questo ruggito, tuttavia, può reagire sull'animale stesso e sollecitare una rinnovata eccitazione alla lotta, e questa sollecita un ruggito ancora più profondo. Il gallo che risponde al canto di un altro gallo, può stimolare se stesso a rispondere al suo stesso canto. Il cane che abbaia alla luna non continuerebbe probabilmente ad abbaiare, se non stimolasse se stesso con ululati. È stato osservato che i piccioni che hanno dei figli si eccitano reciprocamente a preoccuparsi dei piccoli con il loro tubare. Nei limiti in cui queste note influenzano gli altri uccelli, esse tendono a influenzare nello stesso modo l'uccello che le emette. Noi troviamo qui situazioni sociali nelle quali la preparazione all'atto sessuale, all'incontro con un avversario, all'allevamento dei piccoli, è sviluppata per mezzo di gesti vocali che agiscono anche sull'animale che li emette, dando luogo allo stesso risultato di prontezza all'attività sociale che essi producono sugli individui, ai quali essi sono rivolti in modo immediato. Se, d'altra parte, il gesto vocale sollecita una reazione differente nell'altra forma, e trova espressione in un diverso gesto vocale, non vi sarà nessun immediato rafforzamento del gesto vocale del genere accennato in precedenza. La nota

musicale del genitore che sollecita la nota della forma infantile, a meno che non solleciti nel genitore la risposta del figlio, per stimolare nuovamente la nota musicale del genitore, non sollecita il genitore a ripetere il suo medesimo gesto vocale. Questa complicazione nasce nel caso dei genitori umani, ma presumibilmente non si verifica nei rapporti fra fra genitori e figli nelle forme inferiori all'uomo.

In questi esempi noi riconosciamo situazioni sociali nelle quali la condotta di una forma agisce influenzando quella di un'altra al compimento di azioni, nelle quali ambedue le forme sono impegnate. Si tratta di azioni nelle quali i gesti e i corrispondenti atteggiamenti sono simili, in modo che una forma stimola se stessa al gesto e all'atteggiamento dell'altra, e così stimola nuovamente se stessa. In qualche grado l'animale assume il ruolo dell'altro e così accentua l'espressione del suo stesso ruolo. Nelle forme di cui abbiamo parlato ciò è possibile solo quando i ruoli sono, fino ad un certo grado di preparazione dell'atto sociale, più o meno identici. Questa azione non è propria, comunque, del tipo di inibizione dal quale nasce la riflessione (sebbene in ogni adattamento degli individui all'azione reciproca si sottintende un certo grado di inibizione), né implica una varietà di atteggiamenti quale è essenziale all'analisi e alla rappresentazione. Né questa mancanza di varietà nell'atteggiamento (con il termine "atteggiamento" mi riferisco all'adattamento dell'organismo implicato in un impulso pronto per avere espressione) è dovuta alla mancanza di complessità nella condotta. Molte delle azioni di queste forme inferiori si situano allo stesso livello di complessità di molte azioni umane, che sono controllate in modo riflessivo. La distinzione è quella che ho espresso distinguendo fra istinto e impulso. L'istinto può essere molto complesso, come ad esempio l'istinto con il quale la vespa prepara le condizioni vitali alla larva che si formerà dall'uovo che è depositato nella sua cella; i differenti elementi dell'intero complesso processo però sono così saldamente organizzati e collegati che un ostacolo in qualche punto fa fallire l'intera impresa. Esso non lascia le parti del complesso libere di ricombinarsi in altre forme. Gli impulsi umani sono tuttavia generalmente suscettibili proprio di una tale analisi e ricombinazione in presenza di ostacoli e inibizioni.

Vi è una situazione che non è senza rapporto, penso, con questo carattere separabile dell'azione umana. Mi riferisco alle esperienze di contatto che l'uomo fa per mezzo delle sue mani. Le esperienze di contatto della maggior parte delle forme vertebrate inferiori all'uomo rappresentano il compimento delle loro azioni. Nella lotta, nel processo di ricerca del cibo, nei processi sessuali, nella maggior parte delle attività caratteristiche dei

genitori, come pure in quelle caratteristiche dei bambini, nei movimenti di attacco, fuga verso un luogo sicuro, ricerca di protezione contro il caldo e il freddo, scelta di un luogo per dormire, il contatto coincide con il fine che l'istinto vuole raggiungere; la mano dell'uomo invece fornisce un contatto immediato che è molto più ricco di contenuto di quello della mascella o della zampa dell'animale. Gli utensili dell'uomo sono elaborazioni ed estensioni delle funzioni delle sue mani. Le mani forniscono anche altri e molto più differenziati contatti che si collocano fra l'inizio e il compimento delle imprese dell'individuo. E la mano, naturalmente, inserisce in questa considerazione non solo se stessa, ma la sua coordinazione senza limiti con le altre parti dell'organismo attraverso il sistema nervoso centrale. Ciò è di particolare importanza per la separabilità delle parti dell'azione, poiché le nostre percezioni comprendono l'immagine dei contatti che la vista o qualche altro senso a distanza, indicano come probabili. Noi vediamo cose dure o molli, grezze o lisce, grandi o piccole, calde o fredde, umide o secche. È questo contatto immaginato che rende effettiva la cosa vista. Questi contatti immaginati sono perciò di grande importanza nel controllo della condotta. Le immagini di diversi contatti possono significare diverse cose, e diverse cose possono significare diverse risposte. Devo nuovamente porre l'accento sul fatto che questa varietà esiste nell'esperienza solo se vi sono impulsi corrispondenti a questa varietà di stimoli, e in cerca di espressione. Comunque, i contatti manuali dell'uomo, intermedi fra l'inizio e la fine delle sue azioni, forniscono una moltitudine di stimoli diversi ad una moltitudine di modi diversi di fare le cose, e provocano così impulsi alternativi a esprimersi nella realizzazione di queste azioni, quando difficoltà e impacci si presentano. Le mani dell'uomo hanno avuto una grande importanza nel disperdere gli istinti stabili dando all'uomo un mondo pieno di un gran numero di cose.

Ritornando ora al gesto vocale, permettetemi di mettere in rilievo un'altra caratteristica della specie umana, che è stata di grande importanza nello sviluppo dell'intelligenza peculiare all'uomo: il suo lungo periodo di infanzia. Non mi riferisco al vantaggio sul quale ha insistito Fiske, alle possibilità che si presentano con una maturità più ritardata, ma alla parte che gioca il gesto vocale nella cura dei figli da parte del genitore, specialmente da parte della madre. Gli elementi fonetici, sulla base dei quali si costruisce l'ulteriore discorso articolato, appartengono agli atteggiamenti sociali che sollecitano atteggiamenti corrispondenti negli altri, insieme con i loro gesti vocali. Il grido di paura del piccolo deriva dalla tendenza di fuga nei confronti dei genitori, e il tono incoraggiante dei genitori fa parte del movimento di protezione. Questo gesto vocale di paura

sollecita il corrispondente gesto di protezione.

Vi sono due tipi interessanti di condotta umana che apparentemente derivano da questo rapporto fra genitori e figli. Da una parte noi troviamo quella che è stata chiamata l'imitazione del bambino e dall'altra la risposta comprensiva del genitore. La base di ambedue questi tipi di condotta va trovata nell'individuo che stimola se stesso a rispondere nello stesso modo in cui gli risponde l'altro. Come abbiamo visto, ciò è possibile se sono soddisfatte due condizioni. L'individuo deve essere influenzato dallo stimolo che influenza l'altro, e influenzato attraverso il canale che va nello stesso senso. È questo il caso del gesto vocale. Il suono che è emesso colpisce l'orecchio dell'individuo che lo emette nello stesso modo fisiologico in cui colpisce l'orecchio della persona a cui è rivolto. L'altra condizione è che nell'individuo che emette il suono vi sia un impulso in cerca di espressione che è, dal punto di vista funzionale, dello stesso genere di quello al quale lo stimolo nell'altro individuo che ode il suono corrisponde. L'esempio illustrativo che più ci è familiare è quello di un bambino che piange e poi emette il suono che di solito lo tranquillizza, proprio dell'atteggiamento di protezione dei genitori. Questo tipo infantile di condotta si trasferisce in seguito nelle innumerevoli forme di gioco in cui il bambino assume il ruolo degli adulti che stanno attorno a lui. Lo stesso uso universale di giocare con le bambole indica quanto sia pronto per l'espressione, nel bambino, l'atteggiamento di genitore, o, si potrebbe forse dire, alcuni degli atteggiamenti da genitore. Il lungo periodo di dipendenza del bimbo umano, durante il quale il suo interesse si concentra nei suoi rapporti con coloro che si preoccupano di lui, gli offre notevoli occasioni per esercitarsi a questa assunzione dei ruoli degli altri. Mentre il giovane animale delle forme inferiori, scopre molto velocemente la sua vocazione a rispondere direttamente agli stimoli destinati agli adulti della sua specie, con attività istintive che vengono presto a maturità, il bambino per un notevole periodo dirige la sua attenzione all'ambiente sociale offerto dalla famiglia di origine, cercando aiuto, nutrimento, calore e protezione per mezzo dei suoi gesti: specialmente dei suoi gesti vocali. Questi gesti, necessariamente, devono sollecitare in lui la risposta del genitore che è così segnatamente pronta per l'espressione nella natura del bambino, e questa risposta comprenderà il corrispondente gesto vocale del genitore. Il bambino stimolerà se stesso a compiere i suoni al cui compimento egli stimola i genitori. Essendo la situazione sociale all'interno della quale il bambino reagisce, determinata dal suo ambiente sociale, lo stesso ambiente determinerà quali suoni egli debba emettere, e quindi quali risposte egli debba stimolare sia negli altri sia in se stesso. La vita che lo circonda

determinerà indirettamente quali risposte da genitore egli dovrà produrre nella sua condotta, ma la stimolazione diretta alla risposta, da adulto si troverà necessariamente nel suo stesso appello infantile. Alla stimolazione da adulto egli risponde come un bambino. In queste stimolazioni non vi è nulla che possa sollecitare una risposta da adulto. Ma nei limiti in cui egli fa attenzione ai suoi stessi appelli infantili, avrà luogo la risposta da adulto: ma avrà luogo solo nel caso in cui alcune parti di questi impulsi da adulto siano in lui pronte per avere espressione. È, naturalmente, l'incompletezza e la relativa immaturità di queste risposte adulte che danno alla condotta del bambino uno dei caratteri peculiari che sono propri del gioco. L'altro carattere è quello per cui il bambino può stimolare se stesso a questa attività. Nel gioco dei ragazzi, anche quando essi giocano insieme, vi è una prova sufficiente dell'assunzione da parte del bambino di diversi ruoli del processo; e un bambino isolato continuerà il processo di stimolazione di se stesso attraverso i suoi gesti vocali, per agire in ruoli diversi quasi indefinitivamente. Il gioco del giovane animale di altre specie, manca di questo carattere di stimolazione del sé, e mostra una maturità molto maggiore di risposta istintiva di quella che non si trovi nella prima attività di gioco dei bambini. È chiaro che la coscienza del sé sorge da una condotta di tipo proprio uguale a questo, dal rivolgersi al proprio sé e rispondere con la risposta opportuna di un altro. Il bambino, durante questo periodo di infanzia crea uno spazio all'interno del quale egli assume vari ruoli, e il sé viene gradualmente integrato per mezzo di questi atteggiamenti socialmente diversi, ritenendo sempre la capacità di rivolgersi a se stesso e di rispondere a quella richiesta con una reazione che appartiene in un certo senso ad un altro. Il bambino giunge al periodo di maturità con il meccanismo di una mente. L'atteggiamento che noi identifichiamo nell'adulto come atteggiamento di simpatia, ha origine da questa stessa capacità di assumere il ruolo dell'altra persona con la quale un individuo è socialmente collegato. Esso non è compreso nella risposta diretta di aiuto, di sostegno e protezione. Questo è un impulso diretto, o, nelle forme inferiori, un istinto diretto, che non è del tutto incompatibile con l'esercizio, in occorrenza, degli istinti opposti. Le forme dei genitori che in occorrenza agiscono nel modo più ordinario, possono, con apparente insensibilità, distruggere ed eliminare la loro discendenza. La simpatia implica sempre che il soggetto stimoli se stesso all'assistenza e alla premura nei confronti degli altri, assumendo per qualche grado l'atteggiamento della persona che egli sta assistendo. Il termine comune che sta ad indicare questo atteggiamento è "mettersi al posto di qualcuno". Si tratta presumibilmente di un tipo di condotta esclusivamente umana,

contrassegnato da questa complicazione per cui si stimola il proprio sé ad un'azione, rispondendo nel modo in cui l'altro risponde. Come vedremo, questo controllo della propria condotta, effettuato per mezzo del rispondere nel modo in cui l'altro risponderebbe, non è limitato alla condotta fondata sulla gentilezza. Noi tendiamo comunque a riservare il termine "simpatico" a quelle azioni e quegli atteggiamenti fondati sulla gentilezza che sono i fondamentali legami nella vita di ogni gruppo umano. Che si sia o non si sia d'accordo con l'opinione di McDougall, per cui i fondamentali caratteri di gentilezza che sono tipici di qualunque cosa noi denominiamo come propria dell'umanità, o umana nel senso di propria dell'umanità, hanno la loro origine negli impulsi propri dei genitori, non vi può essere dubbio che l'atteggiamento fondamentale di dare assistenza in vari modi ad altri, raggiunge la sua più notevole realizzazione in rapporto ai bambini. La debolezza in qualsiasi sua forma ci riduce a bambini, e fa sorgere la risposta propria dei genitori negli altri membri della comunità alla quale apparteniamo. Ogni progresso nel riconoscimento di un più ampio raggruppamento sociale è come il regno dei cieli; noi possiamo entrare in esso solo se siamo come dei bambini. L'uomo adulto è già entrato nella società attraverso la porta dell'infanzia, con un qualche genere di sé, un sé che si è formato attraverso l'assunzione di vari ruoli; l'uomo o la donna si rivolgono perciò ai loro bambini con quella che noi definiamo "simpatia"; la madre e il padre però esercitano questo atteggiamento nel modo più costante nelle loro risposte da genitori. Più che in ogni altro senso, dal punto di vista psicologico si può dire che la società si è sviluppata dalla famiglia. Gli atteggiamenti da genitori, come gli atteggiamenti infantili, servono innanzitutto allo scopo della stimolazione del sé, che noi abbiamo notato negli uccelli, e mettono così in rilievo le risposte utili, ma in secondo luogo forniscono il meccanismo della mente.

La più importante attività della mente che si può identificare nel comportamento, è quella di adattare in modo tale gli impulsi in conflitto, così che essi possano esprimersi in modo armonico. Riprendendo l'esempio illustrativo già usato, quando l'impulso di andare avanti verso il cibo o il luogo di riposo è arrestato da un impulso di ritirarsi da un brusco declivio, la mente organizza in modo tale queste tendenze, che esse si annullano a vicenda, e l'individuo avanza con una deviazione, allo stesso tempo andando avanti ed evitando il pericolo della discesa ripida. Ciò non si compie attraverso una riorganizzazione diretta dei processi motori. Il processo mentale non è un processo di riadattamento di un meccanismo dall'interno, un riordinamento di slanci e leve. Il controllo sull'impulso si trova solo nello spostamento di attenzione che porta gli altri oggetti nel

campo della stimolazione, liberando altri impulsi, o in una ricomposizione degli oggetti tale che gli impulsi si esprimono in una diversa successione temporale o con addizioni e sottrazioni. Questo spostamento di attenzione trova di nuovo la sua spiegazione nell'entrata in gioco di tendenze che prima non agivano direttamente. Queste ci rendono sensibili agli stimoli che non si trovano nel campo di stimolazione. Anche improvvisi potenti stimoli agiscono su di noi, perché si trovano nelle nostre risposte che determinano un'improvvisa fuga o un attacco in presenza di tale stimolazione. Come ho già detto, nella condotta delle forme inferiori tali conflitti provocano il passaggio da un tipo di reazione ad un'altro. In questi animali gli impulsi sono così saldamente organizzati in istinti stabiliti, che alternative di reazione vi sono solo fra un abito congenito e altri. Detto in altri termini, l'individuo istintivo non può disperdere i suoi oggetti liberandoli dalla precedente organizzazione, e ricostruire la sua condotta attraverso l'adattamento ad un nuovo campo di stimolazione, dal momento che le sue reazioni organizzate non possono essere separate per riunirsi poi in nuove combinazioni. Il problema meccanico della mente, quindi, consiste nell'assicurarsi un tipo di condotta che si verifica al vertice della condotta dell'individuo biologico che dovrà dissociare gli elementi delle nostre risposte organizzate. Un tale smembramento di abiti organizzati porterà all'interno del campo di percezione tutti gli oggetti che rispondono ai diversi impulsi che hanno costituito gli abiti stabili.

È da questo punto di vista che vorrei prendere in considerazione la condotta sociale all'interno della quale il sé si è inserito come fattore integrale. Nei limiti in cui essa semplicemente accentua certe reazioni attraverso la stimolazione del sé, come nel caso del corteggiamento degli uccelli, essa non introduce nessun nuovo principio di azione. E ciò perché, in questi casi, il sé non si trova presente come un oggetto verso il quale si assume un atteggiamento come si fa con gli altri oggetti, o che è soggetto ai risultati della condotta. Quando il sé diventa un oggetto di genere tale da poter essere cambiato e diretto nel modo in cui avviene agli altri oggetti, nell'azione che si compie su di loro, si mostra allora al di sopra delle immediate risposte impulsive un tipo di condotta che può concepibilmente analizzare l'azione attraverso un'attenzione che si sposta dove le nostre varie tendenze ad agire la dirigono, e può dar luogo alla rappresentazione, presentando l'immagine dei risultati delle varie reazioni, invece di permetterle di inserirsi solo nella presentazione o percezione degli oggetti. Una tale direzione riflessiva dell'attività non è la prima forma in cui l'intelligenza si mostra, né è questa la sua primitiva funzione. La sua prima funzione, nel caso del bambino, è l'effettivo adattamento alla piccola

società dalla quale egli non deve più dipendere. Il bambino dipende per un lungo periodo dagli stati d'animo e dagli atteggiamenti emotivi. La celerità con cui egli si adatta a tale stato è fonte di continua sorpresa. Egli risponde alle espressioni del viso prima che alla maggior parte degli stimoli, e risponde con espressioni appropriate del suo viso, prima di dare risposte che noi consideriamo significative. Egli si inserisce nel mondo con una notevole sensibilità al cosiddetto "gesto mimico", ed esercita la sua prima forma di intelligenza nell'adattamento all'ambiente sociale che lo circonda. Se egli fosse congenitamente privato del gesto vocale che lo influenza nello stesso modo in cui influenza gli altri, e se la perdita non fosse presto compensata in parte attraverso altri mezzi di comunicazione che in principio seguissero lo stesso procedimento di quello della comunicazione vocale, egli sarebbe limitato ai suoi mezzi istintivi di adattamento a quelli che lo circondano, e vivrebbe una vita a stento superiore a quella degli animali inferiori; anzi invero inferiore alla loro, a causa della mancanza nel bambino, delle loro varie reazioni istintive al mondo fisico e sociale che li circonda. Come abbiamo visto, il gesto vocale sollecita nel bambino normale le risposte delle persone più anziane, attraverso la loro stimolazione del suo stesso impulso da genitore, e in seguito di altri impulsi che, nelle loro forme infantili, stanno cominciando a maturare nel suo sistema nervoso centrale. Questi impulsi trovano la loro espressione innanzitutto nei toni della voce e, in seguito, nella combinazione di elementi fonetici che si trasformano in discorso articolato, come avviene per il gesto vocale degli uccelli parlanti. Il bambino, attraverso i suoi stessi impulsi, è diventato un genitore a se stesso. Lo stesso processo selettivo che lo porta a servirsi degli elementi fonetici del discorso che ode attorno a lui, lo induce a servirsi dei tipi di atteggiamento di chi lo circonda, non attraverso l'imitazione diretta, ma attraverso la tendenza a sollecitare in se stesso, in ogni situazione, la stessa reazione che egli sollecita negli altri. La società che determina queste situazioni determinerà, naturalmente, non solo le sue repliche dirette ma anche quelle risposte da adulto che le sue repliche sollecitano dentro di lui. Poiché egli dà espressione a queste, dapprima con la voce e in seguito col gioco, egli assume molti ruoli e rivolgendosi in ognuno di essi a se stesso. Egli naturalmente, giocando, adegua se stesso all'acquisizione delle ulteriori attività degli adulti, e fra i popoli primitivi, questa è praticamente tutta l'educazione e l'addestramento che egli riceve. Ma egli sta facendo molto più di questo: egli sta costruendo gradualmente un sé ben determinato che diventa l'oggetto più importante del suo mondo. In quanto oggetto, esso è dapprima la riflessione degli atteggiamenti degli altri nei suoi confronti. In effetti il bambino, in questo suo primo periodo,



spesso si riferisce al suo sé in terza persona. Egli è un composto di tutti gli individui ai quali si rivolge quando assume i ruoli di coloro che lo circondano. È solo gradualmente che questo composto assume una forma sufficientemente completa perché lo si possa identificare con l'individuo biologico e pensarlo dotato di una personalità chiaramente definita che noi chiamiamo cosciente del sé. Quando ciò si è verificato, il bambino si è posto nella condizione di giudicare e commentare ciò che sta facendo e ciò che intende fare dal punto di vista di alcuni ruoli, che la cosiddetta "condotta immaginativa", lo porta a ricoprire. Poiché questi ruoli sono differenti, l'impresa ha un diverso aspetto, e nel campo di oggetti che lo circondano si distinguono elementi diversi, corrispondenti ai suoi medesimi diversi impulsi. Se non si può ancora dire che egli pensi, ha però almeno il meccanismo del pensiero.

È necessario porre l'accento sulla grande distanza che vi è fra la vita immediata del bambino e questa crescita del sé nella sua condotta. La seconda è quasi imposta dall'esterno. Egli può accettare passivamente il ruolo individuale che il gruppo che lo circonda gli assegna come suo. Questo è molto diverso dall'appassionato, assortito individuo biologico che ama e odia, abbraccia e colpisce. "Egli" non è mai un oggetto; la "sua" è una vita di sofferenza e azioni dirette. Nel frattempo, il sé che sta formandosi ha tanta o poca realtà, quanta ne hanno i ruoli che il bambino ricopre nel giocare. Testimonianze che documentano in modo interessante questa prima fase del sé si trovano nei cosiddetti "compagni immaginari" che molti bambini apertamente, altri implicitamente, si creano. Essi sono, naturalmente, le risposte imperfettamente personificate nel bambino alla sua stimolazione sociale, ma hanno però un rilievo più intimo e durevole nella sua attività di gioco di quello che non hanno gli altri nel clan irrealistico. Come il bambino completa il cerchio del mondo sociale al quale egli risponde e con cui egli stimola se stesso a compiere le azioni, egli ha completato in qualche modo il suo stesso sé, nei confronti del quale tutte queste attività di gioco possono essere dirette. Si tratta di un compimento che si annuncia nel passaggio dalla forma più giovanile del gioco a quella del gioco organizzato, sia dei giochi di competizione, sia di quelli più o meno drammatici, nei quali il bambino si inserisce come una personalità ben determinata che si mantiene tale dal principio alla fine. Il suo interesse passa dall'interesse per il racconto, per la storia di fate, per il racconto popolare, al racconto di fatti collegati, nei quali egli può esercitare un'identificazione di simpatia con l'eroe o l'eroina nel corso degli eventi. Ciò implica non solo un sé organizzato in modo più o meno definito, visto dai punti di vista di coloro che si trovano attorno a lui e i cui atteggiamenti

egli assume, ma implica inoltre un rapporto funzionale di questo sé oggetto con l'individuo biologico nella sua condotta. Le sue reazioni ora non sono più semplicemente le risposte dirette alle cose sociali e fisiche che lo circondano, ma sono anche le risposte a questo sé che è diventato un oggetto di importanza continuamente crescente. Esso è formato e costruito dalle risposte sociali agli altri considerate innanzitutto attraverso i loro occhi, in quanto il bambino ricopre i loro ruoli. Così un bambino giunge a considerare se stesso come un compagno di gioco che deve dividere i suoi giocattoli con gli altri bambini, se vuole prenderli come compagni di gioco. Questo lo costringe a individuare e considerare nelle cose del gioco altri caratteri, oltre alla loro immediata attrazione per il suo impulso di giocare e per il suo impulso di possesso. L'oggetto del gioco diventa un oggetto composto; esso non è semplicemente ciò che dà espressione al suo impulso, ma qualcosa che lega a lui i suoi amici cari. I suoi abiti di risposta vengono ricostruiti ed egli diventa un animale razionale. La ricostruzione ha luogo inconsapevolmente appena egli riconosce le diverse caratteristiche degli oggetti che lo circondano, e che si impongono alla sua attenzione di sé. Ma appena il sé diviene effettivamente organizzato, esso fornisce la tecnica che aiuta il bambino ad uscire da tutte le situazioni che esso crea. Ne consegue un'armoniosa azione reciproca fra l'individuo biologico e il sé. Ogni condotta che presenta delle difficoltà passa in questa forma riflessiva. Il soggetto è l'individuo biologico – mai sulla scena, e questo sé che si è adattato al suo ambiente sociale, e attraverso esso al mondo nel suo complesso, è l'oggetto. È vero che il soggetto, nella conversazione fra i due, assume ora questo, ora quel ruolo. Noi abbiamo familiarità con ciò nel processo di pensiero che sviluppiamo nella forma di una discussione con un altro individuo. Non di rado un individuo pone sulle labbra di qualche difensore dell'idea, gli argomenti che egli desidera che vengano espressi. È l'argomento che il sostenitore della dottrina offre che si mostra nel pensiero; e quando un individuo replica è la replica stessa che sollecita la risposta successiva. Ma, se la voce è quella di un altro, la fonte di tutto tale processo è il proprio sé – il gruppo organizzato di impulsi che ho chiamato l'individuo biologico. È l'individuo in azione con la sua attenzione sull'oggetto. Egli non si inserisce nel campo della sua vista medesima. Poiché egli può rivolgersi a se stesso, e sollecitare una risposta, quel sé con la sua risposta diventa, come abbiamo visto, un oggetto.

È necessario a questo punto fare un'altra distinzione, poiché l'esperienza è estremamente delicata. Nello stadio che stiamo prendendo in considerazione, quello del bambino, il ruolo dell'altro, che il bambino assume, è assunto senza che vi sia un riconoscimento. Egli è consapevole

della sua risposta al ruolo, non del ruolo che sta assumendo. Soltanto l'ulteriore sofisticata esperienza interiore è consapevole del carattere con il quale l'“io” invisibile entra in scena, e solo attraverso un'organizzazione preliminare che deve essere ulteriormente presentata. Il mezzo di interazione fra il soggetto e l'oggetto è il gesto vocale, con le immagini che si raccolgono attorno ad esso, ma questo gesto vocale non è altro che una parte di un atto sociale. Esso sta a rappresentare l'adattamento ad un ambiente, nell'atteggiamento di qualche azione effettiva. L'azione tuttavia viene indicata al sé per mezzo del gesto, e il sé, come un altro essere sociale, assume l'atteggiamento volto a variare le risposte – la conversazione di gesti che ho già descritto nella condotta degli animali. A questo atteggiamento e a questo gesto l'individuo biologico, il soggetto, a sua volta, nuovamente replica; la sua replica però è indirizzata al sé, mentre le risposte del sé non sono dirette al soggetto, ma alla situazione sociale implicata nell'atteggiamento che lo ha sollecitato. Espressa nel nostro pensiero della maturità, questa è una distinzione fra l'idea che ci colpisce (l'idea che ci viene in mente), e il suo rapporto con il mondo, del quale noi in quanto oggetti ne siamo una parte. Questo è appunto quello che il bambino si prepara a fare, questi gli atteggiamenti che in conseguenza assumerà. Egli inizia a fare qualcosa e al primo stadio si trova a fare delle obiezioni e a prendere un'altra rotta. In un certo senso egli sta sottoponendo a prova il suo tentativo, attraverso il mezzo di comunicazione con un sé. Così l'individuo biologico viene fondamentalmente posto in rapporto con il sé, e i due elementi vanno a formare la personalità del bambino. È la conversazione che costituisce il primo meccanismo della mente. All'interno di esso si trasporta il materiale di percezione, e le immagini che sono implicate nelle azioni cui questi gesti danno inizio. In particolare le immagini dei gesti diventano di particolare interesse. Come abbiamo visto queste immagini penetrano direttamente nell'oggetto nelle condizioni dell'azione diretta. In presenza di attività alternative, in un certo senso in competizione reciproca, l'immagine del risultato delle azioni è, per il momento, dissociata dagli oggetti, e ha la funzione di ostacolo e di impulso a un riadattamento.

Ho messo in evidenza due punti di vista dai quali si possono considerare le immagini. Esse esistono oggettivamente, come oggettivamente esistono gli oggetti della percezione; e come gli oggetti della percezione, le immagini possono essere definite nei termini dei loro rapporti con l'organismo fisiologico; ma mentre gli oggetti della percezione sono per lo più un'espressione di un rapporto immediato fra l'organismo e il suo campo di oggetti, le immagini rappresentano un adattamento fra un

organismo e un ambiente che non esiste oggettivamente. Nel caso in cui l'immagine sia fusa con gli altri contenuti dell'oggetto di percezione, essa estende e completa il campo degli oggetti. Poiché essa non si inserisce nell'ambiente immediato, essa presenta del materiale per il quale una forma istintiva serve poco o punto. Essa può servirsi di tale materiale come noi ce ne serviamo, per cogliere oggetti che non possono essere scoperti immediatamente; ma in quanto gli oggetti che entrano nel campo della percezione rispondono ad abiti organizzati, e dal momento che una forma istintiva non è in grado di ricostruire i suoi abiti caratteristici, le immagini difficilmente possono svolgere la funzione che esse svolgono nella mente dell'uomo, di ricostruire sia gli oggetti che gli abiti. Questa funzione ulteriore è uno sviluppo della funzione dell'immagine di completare l'oggetto, inserendo in ciò che è percepito dai sensi a distanza – come la vista e l'udito – il contenuto del contatto che l'avvicinarsi effettivo all'oggetto rivelerà. La sua prima funzione nella riflessione è quella di determinare quale corso dell'azione si seguirà, per mezzo della presentazione dei risultati dei vari possibili svolgimenti dell'azione. Si tratta di una funzione che necessariamente pone in evidenza il contenuto delle immagini, in quanto la reazione viene a dipendere dal risultato immaginato del processo. E tuttavia questo rilievo presuppone qualcosa che vada al di là di questa distinzione e della sua funzione. Esso implica una collocazione determinata, e l'identificazione dell'immagine indipendentemente dalla sua fusione con gli altri contenuti dell'oggetto. Noi abbiamo visto che ciò avviene nella forma del passato e del futuro, e nell'estensione, per mezzo di queste dimensioni, dell'ambiente immediato al di là della sfera della percezione sensibile. Tuttavia, prima che questa localizzazione possa aver luogo, l'immagine giace disorientata; e, specialmente, appena il passato e il futuro assumono maggiore determinatezza, le immagini, che non si collocano subito in una determinata zona, hanno bisogno di una collocazione e si stabiliscono nella mente.

Nei termini di una psicologia comportamentistica, il problema di definire la riflessione è quello di mostrare come nella condotta immediata l'attenzione che si sposta, sorgendo da diversi impulsi, possa portare ad una riorganizzazione degli oggetti in modo che i conflitti fra gli impulsi organizzati possano essere superati. Noi abbiamo appunto visto che l'immagine, che si inserisce nella struttura degli oggetti, e che rappresenta l'adattamento dell'organismo ad ambienti che non hanno esistenza oggettiva, può servire per la ricostruzione del campo oggettivo. È importante presentare in modo più completo la parte che l'attività sociale

dell'individuo, conseguita attraverso la mediazione del gesto vocale, gioca in questo processo. Le azioni sociali di questo tipo si sviluppano in modo cooperativo, e i gesti servono ad adattare gli atteggiamenti dei diversi individui che si trovano inseriti nel complesso dell'azione agli atteggiamenti e alle azioni di ciascun altro. Il pianto del bambino dirige l'attenzione della madre verso il luogo in cui si trova lui e al tipo di esigenza che ha. La risposta della madre dirige il bambino verso la madre e verso l'assistenza che egli è preparato a ricevere. Le grida di sfida di animali rivali, e le note del corteggiamento degli uccelli, servono a fini analoghi. Questi gesti e le risposte immediate ad essi, sono atti preparatori per un'attività che avrà luogo in seguito da ambedue le parti. L'individuo umano, tramite il proprio gesto e la propria risposta ad esso, assume il ruolo dell'altro. Egli così si colloca nell'atteggiamento dell'individuo con il quale deve cooperare. La condotta dei bambini, che per tanta parte è una condotta diretta, può svolgersi solo se combinata con la condotta delle persone più anziane; e questa originaria facilità nel ricoprire i ruoli degli altri consente l'adattamento necessario per questa attività interrelazionata. Le proibizioni, i tabù, implicano tendenze in conflitto che si mostrano nei termini di comandi personali. Sono questi che, come immagini, si ripresentano quando di nuovo sorge l'impulso a fare la cosa proibita. Mentre un animale si limiterà a sgattaiolare indietro da un luogo proibito, il bambino ripeterà la proibizione ponendosi nel ruolo del genitore. Ciò che per l'animale semplicemente si inserisce nell'oggetto e lo rende pericoloso, per il bambino costruisce una scena immaginaria, dal momento che il suo stesso atteggiamento sociale richiama quello dell'altro nella sua medesima risposta. Ciò che era parte di un flusso ininterrotto, diventa ora un evento che precede la rottura della legge o la sua osservanza.

Ciò che l'assunzione dei diversi atteggiamenti rende possibile è l'analisi dell'oggetto. Nel ruolo del bambino la cosa è l'oggetto di un desiderio immediato. Essa è semplicemente desiderabile. Ciò che occupa l'attenzione è questa risposta all'impulso di prendere e divorare. Nel ruolo del genitore l'oggetto è il tabù, riservato ad altri tempi e ad altre persone, l'impossessamento del quale sollecita la punizione. La capacità del bambino di essere l'altro pone ambedue queste caratterizzazioni dell'oggetto dinanzi a lui nella loro diversità. L'oggetto non si limita a farlo avanzare o retrocedere, come fa fare al cane ben addestrato. È con questo materiale che il bambino fonda le sue creazioni immaginative: la madre attenua e toglie il tabù, o quando ha mangiato l'oggetto il bambino cerca di non farsi notare, o possono accadere fatti innumerevoli nell'attività dei diversi caratteri che si trovano nella scena, così che la cosa desiderata sia

sua e il suo carattere di tabù, essendo riconosciuto, non riesce a produrre le conseguenze temute. Oppure il bambino più aderente alla realtà può prendere l'oggetto e mangiarlo, e affrontare la conseguenza delle busse in quanto ne vale la pena, tendendo così a compiere l'unione dei caratteri in conflitto in modo eroico, ma tuttavia con la prolungata speranza che possa accadere l'imprevisto, per cui non si scopra il misfatto, o si muti la regola oppure la sua esecuzione. In una parola, l'assunzione nei termini di simpatia dell'atteggiamento dell'altro, porta in gioco vari impulsi che dirigono l'attenzione a caratteristiche dell'oggetto che vengono ignorate nell'atteggiamento di risposta diretta. E gli stessi diversi atteggiamenti assunti forniscono il materiale per una ricostruzione del campo oggettivo nel quale e per mezzo del quale l'azione sociale cooperativa può aver luogo, dando un'espressione soddisfacente a tutti i ruoli implicati. Il gesto vocale, con il suo relativo equipaggiamento organico, rende possibile questa analisi e questa ricostruzione. È in questo campo che il flusso continuo si spezza in serie ordinate, nel rapporto di passi alternativi che portano a qualche risultato. Il tempo con i suoi momenti distinguibili si inserisce, per così dire, con gli intervalli necessari per mutare la scena e cambiare i costumi. Uno non può essere un altro e insieme se stesso, se non dal punto di vista di un tempo che è composto di elementi interamente indipendenti.

È importante riconoscere come il meccanismo della condotta riflessiva dei bambini sia completamente sociale. La spiegazione la si trova sia nel lungo periodo dell'infanzia, che rende necessaria la dipendenza dalla condotta sociale del gruppo familiare, sia nel gesto vocale, che stimola il bambino ad agire nei confronti di se stesso come gli altri agiscono nei suoi confronti, e così lo pone nelle condizioni di affrontare i suoi problemi dai punti di vista, in quanto egli li assume, di tutti coloro che sono implicati in essi. Non si può tuttavia affermare che questi atteggiamenti sociali del bambino implichino l'esistenza, nel suo comportamento, delle personalità complete di coloro i cui atteggiamenti egli assume. Al contrario, la personalità completa della quale alla fine egli si trova dotato, e che trova negli altri è la combinazione del sé e degli altri. In quanto oggetti sociali, gli altri con i quali il bambino gioca sono incerti nei loro contorni e oscuri nella loro struttura. Ciò che è chiaro e definito nell'atteggiamento del bambino è la "reazione" in qualsiasi ruolo, quello del sé o quello dell'altro. La prima vita del bambino è quella delle attività sociali, che comprendono questa stimolazione e questa risposta riflessiva, in un campo nel quale non sono sorti in modo definito né gli oggetti sociali né quelli semplicemente fisici. È un grave errore trascurare il carattere sociale di questi processi,

poiché nell'animale umano questo fattore sociale porta con sé la complicazione pure di una stimolazione del sé. La reazione dell'animale umano nei confronti di un altro, nella quale il gesto gioca una parte che può agire sul primo individuo nello stesso modo in cui esso agisce sull'altro, ha un valore che non si può attribuire alle risposte istintive o impulsive dirette agli oggetti, siano essi altre forme viventi o mere cose fisiche.

Una tale reazione, anche con la sua riflessione del sé che vi è solo implicitamente compresa, deve essere ancora più nettamente distinta dalle nostre reazioni a cose fisiche, nei termini del nostro moderno atteggiamento scientifico. Un tale mondo fisico non esisteva nella prima e meno elaborata esperienza dell'uomo. È un prodotto del moderno metodo scientifico e non esiste per il bambino non sofisticato o per l'uomo non sofisticato, e tuttavia molte scuole psicologiche trattano dell'esperienza delle reazioni del bambino nei confronti dei cosiddetti "oggetti fisici" che lo circondano, come se questi oggetti fossero per lui ciò che essi sono per l'adulto. La prova più interessante di questa differenza si trova nell'atteggiamento dell'uomo primitivo nei confronti del suo ambiente. L'uomo primitivo ha la mente del bambino, anzi del ragazzo. Egli affronta i suoi problemi nei termini della condotta sociale – la condotta sociale nella quale si realizza la riflessione del sé che è stata proprio l'argomento della trattazione. Il bambino giunge alle sue soluzioni di quelli che dal nostro punto di vista sono problemi del tutto fisici, come quelli del trasporto, del movimento degli oggetti e simili, attraverso la sua reazione sociale nei confronti di coloro che lo circondano. Ciò non avviene semplicemente perché egli dipende da coloro che lo circondano, e deve rivolgersi loro per l'assistenza durante il primo periodo dell'infanzia, bensì, ed è ancora più importante, poiché il suo processo primitivo di riflessione è un processo di conseguimento, attraverso la mediazione di gesti vocali, di un processo sociale cooperativo. L'individuo umano pensa innanzitutto in termini sociali. Ciò significa, come ho messo in evidenza precedentemente, non che la natura e gli oggetti naturali vengano personalizzati, ma che le reazioni del bambino alla natura e ai suoi oggetti sono reazioni sociali, e che le sue risposte implicano che le azioni degli oggetti naturali siano reazioni sociali. In altre parole, poiché il bambino agisce in modo riflessivo nei confronti del suo ambiente fisico, egli agisce come se quello lo dovesse aiutare o ostacolare, e le sue risposte sono accompagnate dall'amicizia o dall'odio. È un atteggiamento del quale vi sono più che semplici tracce nella nostra esperienza elaborata. Esso è forse più evidente nelle irritazioni contro la completa malvagità delle cose inanimate, nel nostro affetto per gli oggetti di impiego costante, e nell'atteggiamento estetico nei confronti

della natura, che è all'origine di tutta la poesia della natura. La distinzione fra questo atteggiamento e quello della personificazione è la distinzione che corre fra il primitivo atteggiamento di culto e il successivo atteggiamento del mito, fra il periodo dei Mani, della magia nella sua forma primitiva, e il periodo degli dei.

L'essenza del processo riflessivo a questo livello è che attraverso gli atteggiamenti ostili o amichevoli sono superate le difficoltà.... (MS).



## IV

### Frammenti sull'etica

1. È possibile delineare una teoria etica su di una base sociale, nei termini della nostra teoria sociale dell'origine, sviluppo, natura e struttura del sé. Così, per esempio, l'imperativo categorico di Kant può essere spiegato, formulato o interpretato socialmente in questi termini; vale a dire, si può determinare il suo equivalente sociale.<sup>1</sup>

L'uomo è un essere razionale poiché è un essere sociale. L'universalità dei nostri giudizi, alla quale Kant dà tanta importanza, è un'universalità che sorge dal fatto che noi assumiamo l'atteggiamento dell'intera comunità, di tutti gli esseri razionali. Noi siamo ciò che siamo attraverso il rapporto con gli altri. Necessariamente, perciò, il nostro fine deve essere un fine sociale, sia dal punto di vista del suo contenuto (quello che dovrebbe corrispondere agli impulsi primitivi) sia da quello della forma. La socialità fornisce l'universalità dei giudizi etici ed è il presupposto dell'affermazione popolare per cui la voce di tutti è la voce universale; vale a dire, chiunque possa razionalmente rendersi conto della situazione si trova concorde. La forma stessa del nostro giudizio è perciò sociale, così che il fine, composto di contenuto e di forma, è necessariamente un fine sociale. Kant era giunto a quell'universalità partendo dall'assunto della razionalità dell'individuo, e diceva che la società può sorgere se i suoi fini o la forma dei suoi atti sono universali. Egli aveva una concezione dell'individuo che poneva in primo piano il fatto che egli è razionale e condizione per l'esistenza della società. Tuttavia noi riconosciamo che non solo la forma del giudizio è universale, ma che anche il contenuto lo è – che il fine stesso può essere reso universale. Kant disse che noi potremmo rendere universale solo la forma. Ciò nonostante noi rendiamo universale lo stesso fine. Se noi riconosciamo che ci è possibile rendere universale il fine stesso, allora da tali fini sociali, universali, può sorgere un ordine sociale.

2. Noi possiamo essere d'accordo con Kant sul fatto che il dovere debba

implicare universalità. Come egli sottolinea, questo è vero nel caso della “Regola aurea” (Golden Rule). Dovunque entra l’elemento del dovere, dovunque parla la coscienza di qualcuno, si manifesta sempre questa forma universale.

Solo un essere razionale potrebbe dare una forma universale alla sua azione. Gli animali inferiori seguono semplicemente le loro inclinazioni; essi cercano di realizzare particolari fini, ma non potrebbero dare alle loro azioni una forma universale. Solo un essere razionale dovrebbe essere in grado di generalizzare in questo modo la sua azione e la massima della sua azione, e l’essere umano ha una tale razionalità. Quando un soggetto agisce in un certo modo, egli vuole che ciascuno agisca nello stesso modo, nelle stesse condizioni. Non è questa l’affermazione che noi facciamo generalmente nel giustificare noi stessi? Quando una persona ha fatto qualcosa di discutibile, la prima affermazione che essa fa non è: «è quello che ciascuno al mio posto avrebbe fatto?» Di questo tipo è il criterio con il quale si giustifica la propria condotta, se viene messa del tutto in discussione; quella che dovrebbe essere una legge universale è la giustificazione che si dà in sostegno di un’azione discutibile. Questo non ha niente a che vedere con il contenuto dell’azione, in quanto si può essere sicuri che ciò che si sta facendo è ciò che si vuole che ciascun altro faccia nelle stesse condizioni e circostanze. Comportati verso gli altri come vorresti che gli altri si comportassero nei tuoi confronti; vale a dire, agisci nei confronti degli altri come tu vorresti che gli altri nelle stesse condizioni agissero nei tuoi confronti.

3. In generale, quando stai traendo vantaggio degli altri, rendere universale il principio dell’azione, toglierebbe il valore medesimo dell’azione stessa. Vorresti, al contempo, rubare, e ritenere le cose che vorresti rubare proprietà tua; ma se tutti rubassero, non esisterebbe nessun principio del genere di quello della proprietà. Generalizza semplicemente il principio della tua azione, e vedi quale conseguenza ne verrebbe in rapporto alla cosa stessa che stai tentando di fare. Questa prova kantiana non è una prova del sentimento, ma una prova razionale che vale per un numero molto ampio di azioni che noi riconosciamo come morali. Essa è preziosa da un certo punto di vista. Noi stiamo decidendo se dobbiamo fare di noi stessi delle eccezioni o se dobbiamo desiderare che ciascun altro agisca nello stesso modo in cui noi agiamo.

Se una persona ponesse come massima della sua condotta il principio che ciascun altro dovrebbe essere onesto con lui, mentre egli dovrebbe

essere disonesto nei confronti di ciascun altro, non esisterebbe un fondamento effettivo per il suo atteggiamento. Egli vuole imporre l'onestà agli altri, ma non può farlo se è disonesto. I diritti che uno riconosce agli altri deve pretenderli dagli altri; ma noi non possiamo esigere dagli altri quello che noi ci rifiutiamo di rispettare. Si tratta di una impossibilità pratica.

Ogni azione costruttiva è tuttavia qualcosa che trascende l'intento del principio di Kant. Dal punto di vista di Kant si ammette che il criterio esista oggettivamente; e perciò se ti allontani da esso aspettandoti che gli altri siano fedeli a quel criterio, il principio di Kant ti troverà fuori legge. Ma dove non hai nessun criterio, esso non ti aiuta nel prendere una decisione. Dove tu devi effettuare una riaffermazione, un riadattamento, c'è una situazione nuova nella quale agire; la semplice generalizzazione del principio della tua azione non è di aiuto. È a questo punto che il principio di Kant crolla.

Ciò che fa il principio di Kant è di dirti che in certe condizioni un'azione è immorale; esso però non ti dice quale sia l'azione morale. L'imperativo categorico di Kant afferma che vi è solamente un unico modo di agire. Se le cose stanno così allora vi è solo un processo che può essere universalizzato; il rispetto della legge sarebbe allora la causa per cui si agisce in quel modo. Ma se si afferma che vi sono modi diversi e alternativi di agire, allora non ci si può servire della motivazione di Kant come di un mezzo per la determinazione di ciò che è giusto.

4. Sia Kant che gli utilitaristi vogliono universalizzare, per rendere universale ciò su cui si fonda la moralità. L'utilitarista dice che il principio dell'etica deve essere il vantaggio più grande del numero più grande di individui; Kant dice che l'atteggiamento dell'azione deve essere un atteggiamento che prende la forma di una legge universale. Io voglio mettere in evidenza questo atteggiamento comune di queste due scuole filosofiche, che per altri versi sono così diverse e opposte l'una all'altra: ambedue sentono che un'azione che sia morale deve avere per qualche verso un carattere universale. Se si definisce la moralità nei termini del risultato dell'azione, allora si giudicano i risultati nei termini della comunità nel suo complesso; se si giudica nei termini dell'atteggiamento dell'azione, questo deve essere un atteggiamento che rispetti la legge, e l'atteggiamento deve prendere la forma di una legge universale, di una regola universale. Ambedue le scuole riconoscono che la moralità implica l'universalità, che l'azione morale non è solamente un affare privato. Una

cosa buona, da un punto di vista morale, deve essere un bene per tutti nelle stesse condizioni. Questa esigenza di universalità si trova sia nella dottrina utilitaristica, sia nella dottrina kantiana.

5. Se si ubbidisce all'imperativo categorico come vuole Kant, ciascuno della sua azione farà una legge universale, e quindi una combinazione di individui obbedienti sarà una combinazione armoniosa, di modo che una società costruita di esseri che riconoscono la legge morale diverrebbe una società morale. In quel modo Kant riesce a porre un contenuto nella sua azione; la sua affermazione è che non vi è contenuto, ma in quanto considera l'essere umano come un fine in se stesso, e quindi la società come un fine più alto, egli introduce il contenuto.

È difficile distinguere questa descrizione di un regno di fini dalla dottrina di Mill, dal momento che ambedue pongono la società come un fine. Ciascuno di essi deve riuscire ad individuare un fine che possa essere universale. L'utilitarista lo trova nel vantaggio generale, nella generale felicità dell'intera comunità; Kant lo trova in un'organizzazione di esseri umani razionali, che applicano la razionalità alla forma delle loro azioni. Nessuno di loro è in grado di definire il fine nei termini dell'oggetto del desiderio dell'individuo.

Effettivamente, ciò che si deve rendere universale è l'oggetto nei confronti del quale il desiderio è diretto, quello su cui si incentra la propria attenzione se si vuole riuscire. Bisogna rendere universale non la mera forma dell'azione ma il contenuto dell'azione.

Se affermi che ciò che vuoi è solo il piacere, indichi un particolare avvenimento, un sentimento di cui hai esperienza in certe condizioni. Ma se desideri l'oggetto stesso, desideri ciò cui può essere data una forma universale; se desideri un tale oggetto, la causa stessa può essere altrettanto morale del fine. Sparisce quindi il diaframma che l'azione pone fra il movente e il fine cui si aspira.

6. Si presenta il problema del rapporto fra il tentativo e il risultato della volontà, il problema che riguarda la possibilità per il risultato di essere qualcosa che possa avere in qualche modo a che fare con la moralità dell'azione. Devi trasferire lo scopo nella tua intenzione, nel tuo atteggiamento. Puoi, in ogni fase dell'azione, agire in riferimento allo scopo; e puoi incorporare lo scopo nei primi e immediati elementi dell'azione.

Questa è la differenza fra l'essere ben intenzionato e l'avere una retta intenzione. Naturalmente, non puoi avere il risultato finale ai primi passi nell'azione, ma puoi almeno stabilire quell'azione nei termini delle condizioni che incontri.

Se vuoi avere successo, devi essere interessato ad uno scopo nei termini dei passi che sono necessari per realizzarlo. In questo senso il risultato è presente nell'azione. Una persona che sta facendo tutti i passi per determinare un risultato, vede il risultato compiersi passo passo. È ciò che rende l'uomo morale o immorale, e distingue tra un uomo che effettivamente si propone di fare ciò che afferma di voler fare, e uno che semplicemente "ha buone intenzioni".

7. Tutti i nostri impulsi sono possibili fonti di felicità; e poiché acquistano la loro naturale espressione, essi conducono gradatamente alla felicità. Nell'azione morale ci sarà il piacere delle nostre soddisfazioni; ma lo scopo è negli oggetti, e i moventi sono negli impulsi rivolti verso questi oggetti. Quando una persona, per esempio, diviene estremamente interessata in una certa impresa, allora ha degli impulsi che sono rivolti verso certi scopi, e questi impulsi divengono i moventi della sua condotta. Noi distinguiamo tali impulsi dal movente riconosciuto dall'utilitarista. Egli ammette solo un movente: la sensazione di piacere che sorgerà quando il desiderio sarà soddisfatto. Al posto di quello noi mettiamo l'impulso che è rivolto verso lo scopo stesso e affermiamo che tali impulsi sono i moventi della condotta morale.

La questione, allora, si sposta alla determinazione degli scopi verso cui la nostra azione dovrebbe essere rivolta. Quale genere di norma possiamo proporre? I nostri, prima di tutto, dovrebbero essere scopi desiderabili per se stessi, scopi cioè che conducono all'espressione e alla soddisfazione degli impulsi. Ora, vi sono certi impulsi che conducono semplicemente alla disgregazione, che non sono desiderabili per se stessi. Vi sono certi nostri impulsi che trovano la loro espressione per esempio nella crudeltà. Presi di per sé non sono desiderabili, in quanto i risultati che essi portano sono limitanti, deprimenti e ci privano dei rapporti sociali. Essi conducono anche, entro i limiti in cui altri sono interessati, a danneggiare altri individui.

Secondo i termini di Dewey, gli impulsi morali dovrebbero essere quelli «che rinforzano e dilatano non solo i moventi da cui essi direttamente derivano ma anche le altre tendenze e atteggiamenti che sono fonti di felicità».<sup>2</sup> Se una persona diventa interessata ad altre persone, trova che il

suo interesse conduce a rinforzare quel movente e a dilatare altri moventi. Più diventiamo interessati alle persone, più diventiamo interessati alla vita in generale. L'intera situazione al cui interno l'individuo scopre se stesso assume nuovo interesse. Analogamente, acquistare un movente intellettuale è uno dei più grandi doni che si possa avere, poiché esso dilata ampiamente l'interesse. Noi riconosciamo come particolarmente importanti questi scopi.

In tal modo, considerando la felicità dal punto di vista degli impulsi stessi, possiamo proporre una norma in questo senso: lo scopo dovrebbe essere uno scopo che rinforza il movente, uno scopo che rinforzerà l'impulso e dilaterà altri impulsi e moventi. Questa sarebbe la norma proposta.

Ora noi siamo liberi dalle limitazioni dell'utilitarista e del Kantiano se riconosciamo che il desiderio è rivolto verso l'oggetto invece che verso il piacere. Kant e l'utilitarista sono entrambi fondamentalmente edonisti, accettando essi l'assunto secondo il quale le nostre sono inclinazioni rivolte ai nostri stati soggettivi – al piacere che viene dalla soddisfazione. Se questo è lo scopo, allora naturalmente i nostri moventi sono tutti elementi soggettivi. Dal punto di vista kantiano essi sono cattivi, e dal punto di vista utilitarista essi sono gli stessi per tutte le azioni, e quindi neutri. Ma secondo il punto di vista che sto presentando, se l'oggetto stesso è migliore, allora è migliore il movente. Il movente può essere messo alla prova dallo scopo, nei termini in cui lo scopo rinforzi o meno l'impulso stesso.

Gli impulsi saranno buoni nel grado in cui essi rinforzeranno se stessi e anche dilateranno e daranno espressione ad altri impulsi.

8. Tutte le cose degne di considerazione sono esperienze che ottengono partecipazione. Anche quando una persona è sola, sa che l'esperienza che attua nella natura, nel piacere tratto da un libro, esperienze che si potrebbero immaginare come puramente individuali, sarebbero molto accentuate se potessero essere condivise con altri. Anche quando una persona sembra rinchiudersi in se stessa per vivere tra le proprie idee, essa in realtà vive con gli altri che hanno pensato ciò che essa sta pensando. Egli legge dei libri, rievoca le esperienze che ha avuto, progetta condizioni in cui potrebbe vivere. Il contenuto ha sempre un carattere sociale. Oppure esso può tradursi in quelle esperienze mistiche della vita religiosa – la comunione con Dio. La concezione della vita religiosa è essa stessa una concezione sociale; si incentra intorno all'idea della divinità.

È soltanto perché puoi identificare il tuo proprio movente e lo scopo effettivo, che persegui con il bene comune lo scopo morale, e in tal modo ti

procuri la felicità morale. Siccome la natura umana nel suo carattere è essenzialmente sociale, anche gli scopi morali devono essere nella loro natura sociali.

9. Se consideriamo l'individuo dal punto di vista dei suoi impulsi, possiamo vedere che quei desideri che si rinforzano o che continuano ad esprimersi, e che risvegliano altri impulsi, saranno buoni; mentre quegli impulsi che non rinforzano se stessi conducono a risultati indesiderabili, e quelli che indeboliscono gli altri moventi sono di per sé cattivi. Se guardiamo ora allo scopo dell'azione piuttosto che all'impulso stesso, troviamo che sono buoni quegli scopi che conducono alla realizzazione del sé come essere sociale. La nostra moralità si incentra nella nostra condotta sociale. È come esseri sociali che noi siamo essere morali. Da un lato sta la società che rende possibile il sé, dall'altro sta il sé che rende possibile una società estremamente organizzata. Questi due fattori servono l'uno all'altro nella condotta morale.

Nella nostra condotta riflessiva noi ricostruiamo sempre l'immediata società alla quale apparteniamo. Assumiamo certi atteggiamenti ben determinati che implicano un rapporto con altri. Se sono mutati quei rapporti, la società stessa è mutata. Noi ricostruiamo continuamente. Quando si viene al problema della ricostruzione vi è un'esigenza essenziale che tutti gli interessi che sono coinvolti siano tenuti in considerazione. Si dovrebbe agire guardando tutti gli interessi che sono coinvolti: questo è quello che potremmo chiamare un "imperativo categorico".

Noi ci identifichiamo in un modo preciso con i nostri interessi. L'uomo è formato dai propri interessi; e quando quegli interessi vengono frustati, ciò che si richiede allora è in un certo senso un sacrificio di questo sé limitato. Ciò dovrebbe condurre allo sviluppo di un sé più ampio che può essere identificato con gli interessi di altri. Io credo che tutti noi pensiamo che si debba essere pronti a riconoscere gli interessi di altri anche quando essi procedono in senso contrario ai nostri, ma che la persona che fa ciò non sacrifica veramente se stessa, ma diviene un sé più ampio.

10. Il gruppo progredisce da vecchie a nuove norme; ciò che è importante dal punto di vista della moralità è il fatto che questo progresso si verifica attraverso l'individuo, attraverso un nuovo tipo di individuo – un individuo che concepisce se stesso in un modo diverso da quello in cui gli individui hanno concepito se stessi in passato. Gli esempi illustrativi sono

quelli dei Profeti fra gli ebrei e dei Sofisti fra i greci. Il punto su cui voglio porre l'accento è che questo individuo nuovo rappresenta un diverso ordine sociale. Egli non appare solamente come un individuo particolare; egli ha una concezione di se stesso come di un essere appartenente ad un altro ordine sociale che dovrebbe sostituirsi al vecchio. Egli è membro di un ordine nuovo, più avanzato. Naturalmente vi sono stati mutamenti evolutivi che sono avvenuti senza la reazione dell'individuo. Ma i mutamenti morali sono quei mutamenti che hanno luogo attraverso l'azione dell'individuo in quanto tale. Egli diventa lo strumento, il mezzo del mutamento del vecchio in un nuovo ordine.

Ciò che è giusto sorge nell'esperienza dell'individuo: egli giunge a cambiare l'ordine sociale: egli è lo strumento per mezzo del quale gli stessi costumi possono essere cambiati. Il profeta diventa estremamente importante per questa ragione, dal momento che egli rappresenta il tipo di coscienza nel quale si decide di mutare il concetto di ciò che è giusto. Chiedendoci cosa è giusto, noi ci troviamo nella stessa situazione, e in questo modo stiamo dando un contributo allo sviluppo della coscienza morale della comunità. I valori entrano in conflitto l'uno con l'altro nell'esperienza dell'individuo: si tratta della funzione di dare espressione ai differenti valori e di contribuire alla formulazione di norme più soddisfacenti di quelle esistenti.

11. Quando noi ci troviamo di fronte al problema di cosa è giusto, ho detto che il solo elemento probante su cui possiamo fondarci è vedere se abbiamo tenuto conto di ogni interesse implicato. Ciò che è fondamentale è che sia considerato ogni interesse di natura umana che sia implicato. L'individuo può considerare solo gli interessi che ineriscono al suo problema. Lo scienziato deve considerare tutti i fatti, ma egli considera solo quei fatti implicati nel problema immediato. Uno scienziato che tenta di scoprire se le caratteristiche acquisite possano essere ereditate, non deve prendere in considerazione i fatti della relatività, ma solo quei fatti che si riferiscono al suo problema. Il problema morale è un problema che implica certi interessi in conflitto. Ognuno di questi interessi che sono compresi nel conflitto deve essere preso in considerazione.

Nei giudizi morali noi dobbiamo elaborare un'ipotesi sociale, e non è possibile fare ciò semplicemente dal proprio punto di vista. Noi dobbiamo giudicare dal punto di vista di una situazione sociale. L'ipotesi è qualcosa che noi proponiamo, proprio come i profeti proponevano la concezione di una comunità nella quale tutti gli uomini fossero fratelli. Ora, se chiediamo



qual'è l'ipotesi migliore, la sola risposta che possiamo dare è che essa ipotesi deve tener conto di tutti gli interessi che sono implicati. La tentazione che abbiamo è di ignorare certi interessi che vanno contro i nostri interessi stessi, e di porre l'accento su quelli con i quali ci siamo identificati.

Non si possono progettare in anticipo regole fisse per quanto riguarda ciò che dovrebbe essere fatto. Si può scoprire quali sono i valori implicati nel problema reale e agire razionalmente in riferimento ad essi. Questo è ciò che noi richiediamo, e tutto ciò che richiediamo da ciascuno. Quando facciamo delle obiezioni alla condotta di una persona, diciamo che essa ha sbagliato nel riconoscere i valori o che, nel riconoscerli, essa non agisce razionalmente in riferimento ad essi. Questo è il solo metodo che possa presentare un'etica. Non è possibile che la scienza dica quali saranno i fatti, ma essa può dare un metodo per avvicinarsi ad essi: riconoscere tutti i fatti che appartengono al problema, di modo che l'ipotesi sarà un'ipotesi coerente, razionale. Non si può dire ad una persona quale dovrà essere la forma della sua azione, più di quanto non si possa dire ad uno scienziato cosa diventeranno i fatti che ora egli sta studiando. L'azione morale deve tener conto di tutti i valori implicati, e deve essere razionale – questo è tutto ciò che si può dire.

12. La sola regola che un'etica può presentare è che l'individuo si occupi in modo razionale di tutti i valori che vengono trovati in un problema specifico. Ciò non significa che egli debba spiegare dinanzi a sé tutti i valori sociali quando inizia a trattare un problema. Il problema stesso definisce i valori. Si tratta di un problema specifico e vi sono certi interessi che sono implicati in modo determinato; l'individuo dovrebbe tener conto di tutti questi interessi e quindi formare un piano di azione che si occupi razionalmente di questi interessi. Questo è il solo metodo che l'etica può dare all'uomo. È di enorme importanza che si definisca cosa siano questi interessi nella particolare situazione. Il fatto estremamente necessario è che si sia in grado di considerarli imparzialmente. Noi sentiamo che le persone sono portate ad assumere quello che noi definiamo un atteggiamento egoistico in rapporto ad essi. Io ho messo in evidenza il fatto che la sostanza dell'egoismo consiste nel costituire un sé limitato di contro ad un sé più ampio. La nostra società è costruita dai nostri interessi sociali. I nostri rapporti sociali vanno a formare il sé. Quando però gli interessi immediati entrano in conflitto con gli altri che non abbiamo riconosciuto, tendiamo ad ignorare gli altri e a tener conto solo di quelli immediati. La

difficoltà consiste nel far sì che noi stessi riconosciamo gli altri e più ampi interessi, e quindi nel sistamarli in un qualche genere di rapporto razionale con quelli più immediati. C'è posto per gli errori, ma gli errori non sono colpe.

Un uomo deve mantenere la propria dignità e può anche essere che egli debba sfidare l'intera comunità nel proteggere questa dignità. Ma egli fa ciò dal punto di vista della società che egli considera più avanzata e migliore di quella esistente. Ambedue queste cose sono essenziali alla condotta morale: che esista un'organizzazione sociale e che l'individuo non venga meno a se stesso. Il metodo per tenere in considerazione da una parte tutti quegli interessi che compongono la società e dall'altra l'individuo è il metodo della moralità.

# Indice analitico

## *Allucinazione*

*Altro generalizzato*; - come atteggiamento della comunità, 1; - come forma attraverso la quale la comunità esercita il suo controllo sull'individuo, 2; - in rapporto al gioco organizzato e al gioco, 3-4

Atteggiamento dell' - assunto nel pensiero astratto, 1-2

*Ambiente*; - determinato dagli organismi individuali e sociali, 1-2, 3-4, 5-6; - come parte dell'"altro generalizzato", 7; - in relazione alla coscienza come esperienza, 8-9

## *America, come generalizzazione del principio dell'autogoverno*

*Amministrativa, forma di governo*, 1-2

*Analisi dell'oggetto, sua possibilità attraverso l'assunzione di un ruolo*, 1-2

*Analisi, quale caratteristica della ragione*, 1-2

## *Anima*

*Animali*; - e mancanza di personalità, 1-2, - paragonati agli uomini, 3-4.

Vedi anche *Uomo e animali*

*Apparizione*; - e coscienza, 1-2

## *Aristotele*

*Arte e sua relazione col non convenzionale*

*Associazione, legge della, come processo di reintegrazione*

*Associazionistica, psicologia, quale psicologia statica*, 1-2

*Assunzione dei ruoli*, 1, 2-3, 4-5, 6-7; - come condizione dell'analisi dell'oggetto, 8-9; - dipendente dal linguaggio, 10-11; - come essenziale all'intelligenza umana, 12-13; - nei giochi dei ragazzi, 14-15; - nel processo economico, 16-17

Fattori limitanti il processo di -, 1-2; vari gradi del processo di -, 3-4

*Astrazione dovuta a conflitto e inibizione*

*Atteggiamento dell'ingegnere, 1-2*

*Attenzione, 1-2, 3-4; relazione dell' - con l'impulso, 5*

*Attività; - cooperativa possibile senza il linguaggio, 1-2; - unificata dovuta all'organizzazione degli atteggiamenti, 3-4*

*Attività cooperativa basata sul linguaggio contrapposta a un'attività cooperativa priva di linguaggio, 1-2*

*Atto; - come dato fondamentale nella psicologia, 1; - quale fatto implicante una teleologia naturale, 2*

Accento della psicologia comparata posto sull' - considerato come un insieme, 1-2; aspetti interni ed esterni dell' -, 3; compimento dell' - nei confronti della cosa fisica, 4; definizione dell' -, 5; definizione dell' - in termine di atteggiamenti, 6-7

*Autocondizionamento, caratteristica dell'intelligenza umana, 1-2*

*Autocoscienza; - distinta dalla coscienza, 1-2; - nazionale, 3*

*Baldwin J. M.*

*Bambino; - e adulto, 1-2; - e natura sociale della sua attività riflessiva, 3-4; - e origine del suo sé nella condotta sociale, 5-6*

Vedi anche *Educazione*

*Bellezza come carattere obirettivamente relativo degli oggetti, 1-2*

*Bergson H., 1, 2*

*Bryce J.*

*Buddha*

*Buddismo, 1, 2*

*Buone maniere e convenzioni*

*Burrows, 1-2*

*Casta, 1-2*

*Categorico imperativo vedi Imperativo Categorico*

*Causa, 1-2 (- effetto, relazione)*

*Causa finale e progresso, 1-2*

*Censore*

*Cervello*, 1–2; coscienza non collocata nel-, 3

*Città stato quale tipo di organizzazione ideale per i greci*, 1–2

*Comportamentismo*; - e sua considerazione della coscienza (sommario), 1–2; - e pratica del suo programma, 3–4; - e parallelismo, 5, 6–7; - e sua posizione generale, 8–9, 10; - e riflessione, 11–12; - e suo significato per la teoria estetica, 13

*Comportamento* vedi *Risposta*

*Comunicazione*, 1–2; - che provvede il materiale mentale, 3–4; - in relazione al pensiero e al simbolo significativo, 5–6; - in relazione alla religione e al processo economico universale, 7; - che rende possibile l'autocoscienza del sé, 8–9, 10, 11–12; - e suo ruolo nello sviluppo del sé, 13–14

Differenza della - negli uomini e negli animali, 1–2; ideale di - come discorso universale, 3; importanza dei mezzi di -, 4; istituzioni sociali e funzioni della - 5–6

*Comunità e istituzione*, 1–2

*Comunità delle nazioni*, 1, 2

*Condotta*; - impulsiva, 1; - intelligente opposta alla - riflessiva, 2–3; - sociale, 4–5

Funzione dell'immagine nella -, 1–2

*Conflitto*; posizione del - nell'integrazione sociale, 1–2; risoluzione del - attraverso il pensiero riflessivo, 3–4

*Consumazione dell'atto*, 1–2

*Controllo*; - dei processi dell'atto precedenti da parte dei processi successivi, 1–2; - sociale espresso nei termini della critica del sé, 3; - umano dell'evoluzione, 4–5

Metodo di - dell'esperienza, 1–2

*Convenzioni contrapposte alle buone maniere*

*Conversazione getuale*, 1–2, 3, 4–5; - in relazione allo sviluppo del sé, 6–7; - e valore della sua sussunzione nell'ambito della condotta dell'individuo, 8–9

*Conversione, natura sociale della*, 1–2

*Cooley C. H.*, 1–2, 3, 4–5

*Corpo, relazione con la mente*, 1–2

*Corteccia*, 1–2. Vedi anche *Sistema nervoso*

*Coscienza*; - come corrispondente ai processi sensoriali, 1, 2; - come emergente dall'atto sociale, 3–4; - come esperienza contrapposta alla - come intelligenza razionale, 5–6, 7–8, 9–10; - come esperienza stabilita in termini di ambiente, 11–12; - come funzionale, non sostantiva, 13; - come intelligenza riflessiva, 14; - in relazione alla psicologia, 15–16

Ambiguità del termine -, 1–2, 3–4, 5–6; fallimento della negazione di Watson della -, 7–8; uso di James del termine -, 9–10

*Creatività sociale del sé*, 1–2

*Criminale*

*Cristianesimo*, 1, 2; - quale fattore nel progresso sociale, 3

*Critica del sé come critica sociale*, 1–2

*Culto e conservatorismo religioso*, 1, 2

*Darwin*, 1, 2; - e l'espressione delle emozioni, 3–4; - e Wundt, 5–6

*Democrazia*; - come tipo di comunità ideale per la realizzazione funzionale del sé, 1–2; - implicante la soppressione delle caste, 3; - in relazione all'atteggiamento religioso di fratellanza universale, 4–5; - e universalità nella società, 6–7

*Denaro, come metodo di conversazione economica*

*Dewey J.*, 1; - sulle emozioni, 2; - sugli standard etici, 3; - sulla dimensione sociale dell'universalità, 4

“*Doppio*”; il - in relazione ai compagni immaginari del bambino, 1–2

*Concezione del - fra i primitivi*

*Dramma, funzione sociale del*

*Economici, atteggiamenti*; - contrapposti ad atteggiamenti religiosi, 1–2

*Economico, processo di scambio, sua natura*, 1–2, 3, 4–5

*Educazione*, 1, 2–3; - e bambino, 4–5; - e suo compito “di ponte” fra mente e corpo, 6; - e giardino d'infanzia, 7–8; - e genitori, 9–10

*Einstein A.*

*Emozione*; espressione dell' - secondo Darwin, 1–2; rapporto dell' - con il simbolo, 3–4

*Esclamazione*

*Esperienza*; - come ambiente relativo all'organismo individuale o sociale, 1–2; - comune compatibile con una differenza di funzioni, 3–4; - di contatto e cose, 5–6; - a distanza, 7; - dell'individuo biologico contrapposta all'esperienza dell'individuo sociale dotato di riflessione, 8–9; - non necessariamente del sé, 10–11; - di partecipazione e moralità, 12; - del sé implicante l' - di un altro, 13; - sociale, 14–15, 16. Aspetti individuali e sociali dell' - , 17–18, 19–20, 21–22; conseguenze soggettivistiche della teoria individualistica dell' - , 23; contenuti soggettivi contrapposti a contenuti oggettivi dell' - 24–25; metodo di controllo dell' - , 26–27; natura della fase privata o psichica dell' - , 28–29

*Espressione del sé in relazione alla convenzione*, 1–2

*Essere biologico in rapporto al sé*, 1–2, 3–4

*Eстетica, esperienza in relazione al simbolo*, 1–2

*Eстетica, risposta e sua natura*, 1–2; teoria -, significato del comportamentismo per la, 3

*Etica, frammenti sull'*, 1–2

*Etici, ideali ed etici, problemi*, 1–2

*Evoluzione*; - darwiniana superata teoreticamente dall'uomo, 1–2

Comparsa della mente nell' -, 1; meccanicità e libertà nell'evoluzione, 2–3

## *Famiglia*

*Familiare, relazione*, 1, 2–3

*Filologo, sua abitudinaria interpretazione del linguaggio*, 1, 2–3

*Fisiologico, processo*; - quale base per lo sviluppo della mente, riscontrabile solo nella società umana, 1–2

Aspetto sociale del -, 1, 2–3; differenziazione del - come caratteristico degli insetti, 4–5

Vedi anche *Sistema nervoso*

## *Fiske J*

*Folla*, 2281, 1

## *Freud S.*

*Freudiana, psicologia*

*Funzionale differenziazione e democrazia, 1–2*

*Funzionale realizzazione del sé, 1–2*

*Funzionale superiorità, 1–2*

## *Genio*

*Gesto*; - come meccanismo base del processo sociale, 1–2; - come parte di atti sociali, 3–4, 5–6; - in relazione al significato, 7–8; - significativo contrapposto a - non significativo, 9; - e suo significato per il comportamentismo, 10–11; - vocale, importanza centrale del, 12–13, 14–15; - vocale e simbolo significativo, 16–17; - vocale, stimolazione del sé attraverso il, 18–19, 20–21; - vocale negli uccelli, 22–23, 24–25

*Gesù, 1, 2, 3*

*Giardino d'infanzia, suo utilizzo del gioco nella costruzione del sé*

*Gioco*; - confrontato col mito, 1–2; - contrapposto al gioco organizzato, 3–4; - in relazione all'assunzione di ruoli, 5–6

*Gioco organizzato in rapporto al gioco, 1–2*

*Giornalismo, sua funzione sociale*

*Giustizia della morale, 1–2*

*Gregge, istinto di, 1, 2–3, 4–5*

*Gruppi sociali, 1–2*

*Guerra e patriottismo*

*Hume D., 1, 2–3*

*Helmholtz H.*

*Idea*; - come organizzazione di atteggiamenti, 1–2; - in relazione al controllo del comportamento in termini di conseguenze future, 3, 4; - come replica a una domanda sociale 5

Distinzione fra raggiungere e avere un' -, 1; raggiungimento di un' - come processo sociale, 2, 3–4

Vedi anche Pensiero, Mente

*Ideale della società*

*Imitazione*; - non sufficiente a spiegare l'origine del linguaggio, 1–2; - impossibile come processo primitivo, 3–4

*Immagine, 1–2*; - come carattere obiettivamente relativo delle cose, 3–4; - e



sua collocazione in riferimento al passato e al futuro, 5–6; - e sue condizioni determinanti l'esclusione dall'ambiente, 7; - in quanto dipendente dall'individuo, 8–9; - e sua funzione nella condotta, 10–11; - e sua relazione con la mente, 12–13; - e sua relazione con l'oggetto di percezione, 14–15; - e sua relazione con lo psichico, 16–17, 18–19; - e sua supposta difficoltà per il comportamentismo, 20; - e vividezza, 21

### *Immaginari, compagni*

*Imperativo categorico*; - e definizione proposta, 1; - e sua inadeguatezza per una condotta morale costruttiva, 2; - interpretato socialmente 3–4

*Impero, significato sociale dell'*, 1–2

*Implicazione, una relazione di risposte*, 1–2

*Impulsi*; divisione fra - amichevoli e ostili, sociali e antisociali, 1–2; elenco degli - nell'individuo biologico, 3; funzione dell'immagine in relazione agli -, 4; natura morale degli -, 5–6; rapporto degli - con lo stimolo, 7, 8–9

*Individualità*; - non annientata dal controllo sociale, 1–2; - e democrazia, 3–4, - non incompatibile con la natura sociale del sé, 5–6; - in rapporto alle istituzioni sociali, 7–8; - nella società primitiva e civilizzata, 9–10

*Individuo*; - biologico in rapporto al sé, 1–2, 3–4; - come centro di progresso morale, 5–6; - contrapposto al polo istituzionale di differenziazione sociale, 7–8; quale si presenta in un processo sociale, 9

*Integrazione dell'* - nelle situazioni sociali, 1–2

Vedi anche sé

*Individuo biologico* vedi *Essere biologico in rapporto al sé*

*Infanzia, sua importanza nello sviluppo del sé*, 1–2

*Insetti, società degli*; - contrapposta alla società umana, 1–2

*Integrazione del processo sociale in relazione ai conflitti sociali*, 1–2

*Intelligenza*; - come funzione del rapporto della forma col suo ambiente, 1–2; - nella risoluzione dei problemi, 3–4; - razionale, come indicazione simbolica dello stimolo, 5; - razionale, sommario del punto di vista presentato, 6–7; - umana contrapposta all' - animale, 8–9

*Intelligenza riflessiva*; - e sua natura, 1–2

Interpretazione comportamentistica della -, 1–2

### *Intenzione, come fattore del comportamento*

*Intenzione, considerata in relazione al risultato, 1–2*

*Internazionalismo, 1–2*

*Interpretazione economica della storia, 1–2*

*Introspezione*; - formulata da Watson in termini di linguaggio, 1–2, 3–4; - e psicologia, 5

“Io”; - e sua imprescindibile natura, 1–2, 3; - e “me” come componenti del sé, 4–5, 6–7; - come presente nell’esperienza solo nella memoria, 8–9, 10–11; - come risposta dell’individuo biologico al “me”, 12–13; - e sua variabile importanza in relazione al “me”, 14

Apporti dell’ - e del “me”, 1–2; fusione dell’ - con il “me” nelle attività sociali, 3–4

Vedi anche “me” e sé

*Islamismo, 1, 2*

*Istinto, 1, 2–3*

*Istituzione*; - e comunità, 1–2; - definita in termini di risposte sociali comuni, 3, 4–5, 6–7; - in relazione all’individualità, 8–9

*Istituzionali e individuali, poli di differenziazione sociale, 1–2*

*James W.*, 1–2, 3, 4–5, 6, 7–8, 9

*Kant I.*, 1, 2, 3, 4, 5, 6

*Keller H.*

*Köhler W.*

*Lavoro, movimento del, 1, 2–3*

*Leader, funzione sociale del, 1–2, 3*

*Linguaggio, 1, 2–3, 4–5*; - quale controllo sull’organizzazione dell’atto, 6; - e la costituzione degli oggetti dell’esperienza, 7–8; - in quanto implicante simboli significativi, 9–10; - in quanto implicante socialmente simboli comuni, 11–12; - quale è interpretato dal filologo, 13; - in quanto meccanismo determinante l’assunzione di ruoli, 14–15; - come parte del comportamento sociale, 16–17, 18; - come processo di autocondizionamento, 19; - in quanto provvede all’emergere del campo della mente, 20–21; - in rapporto al pensiero, 22; - in quanto rende possibile l’analisi dell’azione volontaria, 23

Critica alla teoria di Wundt del -, 1–2; origine del - non spiegata dall'imitazione, 3–4; primi stadi dello sviluppo del - come anteriori allo sviluppo della mente, 5

*Linguaggio significativo, un processo di autocondizionamento, 1–2*

*Logica*; - dipendente da un campo di rapporti sociali, 1–2; - e implicazione come relazione di risposte, 3–4; - di rapporti molteplici, 5. Vedi anche *Universo di discorso*

*Logiche, costanti*

*Magia e scienza, 1–2*

*Mano*; - e linguaggio nello sviluppo del sé, 1: - e oggetto fisico, 2–3, 4, 5–6

*Maomettana, religione* vedi *I- slamismo*

*Matematica, simboli nella*

*McDougall W.*

“me”; - come censore, 1–2; - come insieme organizzato di atteggiamenti degli altri che l'individuo assume, 3; - e “io” come componenti del sé, 4–5

Vedi anche “io” e sé

*Mentalità secondo la psicologia comportamentistica*

*Mente*, 1, 2; - e sua collocazione nel comportamento, 3; - come derivazione sociale, 4; - e immagine, 5–6; - in quanto implicante l'importazione individuale del processo sociale, 7, 8–9, 10–11; - non intraepidermica, 12; - come mezzo di risoluzione dei conflitti sociali, 13–14; - in relazione all'intelligenza umana e animale, 15–16; - in relazione alla risposta e all'ambiente, 17–18; - in relazione alla risposta e al simbolo, 19; - e il simbolo, 20–21; - non spiegata da esperienze soggettive, 22–23; - e sua unità opposta all'unità del sé, 24. Descrizione sociale completa della - opposta a una descrizione parziale, 25–26; genesi del problema relazionale fra - e corpo, 27; spiegazione funzionale e non sostanziale della -, 28

*Mill J. S.*, 1, 2

*Missionario, movimento*, 1, 2

*Mistica, esperienza*, 1–2

*Mito*, 1-2213, 2

*Monarchia, come metodo di integrazione sociale*, 1–2

*Mondo fisico*, 1–2; - in relazione all'assunzione di uoli, 3–4

*Morale, movente, come impulso diretto a uno scopo morale*, 1–2

*Moralità*; - come implicante una valutazione razionale di tutti gli interessi in conflitto, 1, 2–3; - come metodo di ricostruzione sociale, 4–5

*Morley, J.*

*Müller, M.*

*Münsterberg, H.*

*Musica*

*Musicali, strumenti*

*Natura*; - in relazione all'esperienza, 1–2. Senso in cui la - è intelligente, 3

*Oggetti*; relazione degli - con le risposte, 1–2

Vedi anche *Oggetto fisico*

*Oggetto fisico*; - come astrazione dal processo sociale, 1; - come elemento nell'altro generalizzato, 2; - e la mano, 3–4, 5–6; - come universale, 7; - paragonati al sé come oggetto sociale, 8–9

*Organismo*; - in relazione al sé, 1–2; - sociale e individuale determinante l'ambiente, 3–4, 5–6

*Organizzazione sociale attraverso gli atteggiamenti religiosi ed economici*, 1–2, 3–4

*Paolo*

*Parallelismo psicofisico*; - e comportamentismo, 1–2, 3–4; - una distinzione pratica e non metafisica, 5–6, 7–8

Basi dottrinali del -, 1–2; difetto fondamentale del -, 3; nascita del - in psicologia, 4–5

*Particolare in relazione all'universale*, 1–2

*Partiti politici*; - e loro difetti

Funzione sociale dei -, 1–2

*Passato*; - e suo carattere nel comportamento istintivo e razionale, 1; - e sua relazione col presente e col processo nervoso, 2–3

*Patriottismo*, 1–2, 3

*Pensiero*; - astratto, implicante l'altro generalizzato, 1–2; - come

elaborazione dell'interpretazione degli oggetti della percezione 3–4; - necessariamente richiedente simboli, 5–6; - in relazione alla condotta, 7; - in relazione al simbolo significativo e alla comunicazione, 8–9; - e il riflesso condizionato, 10–11; - e non sentimento come nucleo del sé, 12–13 Concezione watsoniana del - 14; natura e funzione sociale del - 15–16, 17–18, 19–20

*Percezione dipendente dalla risposta, 1–2*

*Personalità; - contrapposta alla ragione nell'organizzazione sociale, 1–2; - molteplice e dissociata, 3–4; - non persa in una teoria sociale del sé, 5–6. Esistenza della - dipendente dal linguaggio, 7–8*

*Personalità multipla, 1–2*

*Piderit Th.*

*Platone*

*Poesia, natura della, e assunzione di ruoli*

*Pragmatismo*

*Presente certo*

*Previsione dipendente dalla dimensione temporale del sistema nervoso, 1–2*

*Proprietà, 1–2*

*Prospettive e significato, 1–2*

*Psichico, mondo, come fase dell'esperienza, 1–2, 3–4*

*Psicologia; - comparata, 1; fisiologica, 2, 3–4, 5–6; - della Gestalt, 7–8; - individuale contrapposta alla - sociale, 9–10, 11–12; - e sua omissione del sé, 13; - in relazione alle condizioni dell'esperienza, 14–15, 16–17; - in relazione alla coscienza, 18–19; - e stati di coscienza, 20–21; - e suo tentativo di stabilire la ragione in termini di condotta, 22–23; - e sua trasformazione storica, 24–25 Vedi anche *Comportamentismo**

*Psicologia della Gestalt, risposta a una obiezione, 1–2*

*Qualità contrapposta a quantità nei risultati sociali, 1–2*

*Racconto, funzione sociale del*

*Ragionamento e personalità come principio di organizzazione sociale, 1–2*

*Razionalità*

*Reazione ritardata necessaria per la condotta intelligente*, 1–2

*Relatività e coscienza*, 1–2

*Religione, universale*, 1–2

*Religioni universali*, 1–2, 3–4

*Religiosi, atteggiamenti*; - come fattore dell'organizzazione sociale, 1, 2–3; - implicante una relazione sociale col mondo, 4–5; - paragonato all'atteggiamento economico, 6–7

*Riconoscimento*; - implicito nell'universalità, 1–2; criteri di - non normalmente identificati, 3–4

*Ricostruzione, carattere complementare della - sociale e individuale*, 1–2

*Riflessione*; - in quanto implica un processo di analisi e di rappresentazione in relazione al sé, 1–2

Vedi anche *Intelligenza riflessiva*

*Riflessività, condizione essenziale per lo sviluppo della mente*

*Riflesso condizionato*, 1; - e sua inadeguatezza per la spiegazione del pensiero, 2–3; in opposizione al simbolo, 4

*Riso, natura sociale del*, 1–2

*Risposta*; - determinante l'ambiente, 1–2; - estetica, 3–4; - in relazione al simbolo, 5; - ritardata, essenziale nell'intelligenza umana, 6; - socialmente comune come istituzione, 7–8. Stimoli come mezzi per la -, 9

*Risultanza*; - e novità, 1–2

*Rousseau J. J.*

*Russel B.*, 1, 2–3

*Scelta dipendente dalla dimensione temporale del sistema nervoso*, 1–2

*Scienza*; - e esperienza, 1–2; - in relazione alla magia, 3–4

*Scopi morali*; - e la natura sociale, 1–2; - rivolti agli oggetti, 3–4

*Sé*; - identificato con gli interessi, 1; - implicante atteggiamenti sociali organizzati, 2–3; - come oggetto sociale contrapposto all'oggetto fisico, 4–5; - e organismo, 6–7; - e processo di riflessione, 8–9; - e il soggettivo, 10–11 Due momenti nello sviluppo del -, 12–13; caratteristica del - di essere oggetto a se stesso, 14–15; contenuto del - contrapposto a struttura del -, 16; fattori della genesi del -, 17–18; genesi del - nella condotta sociale, 19–20, 21–22, 23, 24–25; importanza del -

nella ricostruzione sociale, 26, 27–28; individualità del - non incompatibile con la sua natura sociale, 29–30, 31–32; raffronto delle teorie individualistiche e sociali del -, 33–34; realizzazione del - attraverso lo svolgimento di una funzione sociale, 35–36, 37–38; unità sociale del -, 39

*Segnali in relazione a simboli significativi*, 1–2

*Selezione e coscienza*, 1–2

*Sentimento del prossimo*, 1, 2

*Sentimento del sé non provvede spiegazioni dell'origine del sé*, 1–2

*Sessuale impulso*

*Significato*, 1–2, 3–4; - e sua definizione nell'ambito dell'atto sociale, 5–6; - in quanto implicante partecipazione e comunicabilità, 7–8; - e sua presenza non implicante necessariamente consapevolezza, 9–10; - in relazione ai simboli, 11; - in quanto richiede risposte, 12; - e il simbolo significativo, 13; - e il sistema nervoso, 14–15; - come socialmente obiettivo, 16–17

*Simbolo*; - in quanto fornisce un meccanismo per l'intelligenza riflessiva, 1–2; - e mente, 3–4; - in quanto relativo a ogni forma di pensiero, 5; - in relazione alla costituzione degli oggetti, 6–7; - in relazione alla risposta, 8; - vocale, come matrice di altre forme di simbolismo, 9–10

Carattere intellettuale del - contrapposto al carattere emotivo del -, 1, 2–3; carattere universale del -, 4–5; denaro come -, 6; limitazione dell'arbitrarietà del -, 7–8; natura del -, 9

*Simbolo significativo*, 1–2, 3–4, 5; - che influenza il sé come influenza gli altri, 6–7; - e sua posizione in rapporto all'origine del sé, 8; - non presente nel mondo animale, 9–10; - in relazione al gesto vocale, 11–12; - in relazione al pensiero e alla comunicazione, 13–14; - in relazione ai segnali degli animali, 15–16; - e universo del discorso, 17–18

*Simpatia, natura della, nei termini dell'assunzione dei ruoli*, 1–2, 3–4

*Sistema nervoso*; - che fornisce una base fisiologica alla società, 1–2; - che fornisce il meccanismo per il riconoscimento, 3–4; - e parallelismo, 5–6; - in relazione agli oggetti e alle idee, 7–8. Dimensione temporale del -, 9–10, 11–12, 13

“*Sociale*”; uso più ampio e più ristretto del termine -, 1–2

*Sociale, atto*; - e sua definizione, 1–2; - e sua possibilità indipendentemente dalla coscienza, 3

*Sociale, controllo*; - espresso nei termini della critica del sé, 1–2; - raggiunto attraverso il “me”, 3

*Sociale, evoluzione, due poli del processo di*, 1–2, 3–4

*Sociale, organizzazione, funzione della personalità e della ragione nella*, 1–2

*Sociale, processo*; unità analizzabile ma irriducibile del -, 1; vari gradi di interiorizzazione del -, 2–3

*Sociale, progresso, ideale del, nel mondo greco e contemporaneo*, 1–2

*Sociale psicologia*; - in relazione al comportamentismo, 1–2.

Caratterizzazione della -, 3, 4–5

*Sociali, gruppi*, 1–2, 3–4

*Sociali, scienze e psicologia*, 1–2

*Società*; - primitiva contrapposta alla - civilizzata in rapporto all'individualità, 1–2; - umana e degli insetti, 3–4; - umana come termine del processo di evoluzione organica, 5–6; - umana e dei vertebrati, 7–8

Basi della - umana, 1–2; ideali, ostacoli e promesse nello sviluppo della -, 3–4

*Socrate*

*Soggettivizzazione*; - grado in cui la mente è una - del processo sociale

*Soggettivo*; - in relazione al sé, 1–2

*Sostanza, rapporto con gli attributi*

*Spacccone*; spiegazione dello - come codardo

*Spencer H.*, 1–2

*Squadra, lavoro di*, 1–2

*Standard morale espresso in termini di impulsi*, 1–2

*Stimolo come occasione per l'espressione dell'impulso*

*Storia, importanza sociale della*, 1, 2–3

*Superiorità, senso di*; - fondato su forme funzionali distinto da - fondato su forme di affermazione, 1–2, 3, 4–5; - e sua posizione nella realizzazione del sé, 6–7

*Tarde G.*



*Teoria contrattualistica della società*

*Tolstoj L.*

*Tribù come generalizzazione della famiglia*

*Uccelli, canto degli*, 1–2, 3–4

*Universali*; - e particolari, 1; - in relazione alla risposta, 2–3; - e universo del discorso, 4

*Universalità*; - e democrazia nella società, 1–2; - del discorso come ideale di comunicazione

Aspetto biologico dell' -, 1–2; aspetto sociale dell' -, 3–4, 5; razionalità come condizione preliminare dell' - etica, 6–7; teoria generale dell' -, 8–9

Vedi anche *Universali*

*Universo di discorso*; - come sistema di significati sociali comuni, 1–2, 3–4, 5–6, 7, 8–9, 10–11

Significato sociale dell' -, 1, 2

*Uomo e animali*; differenza fra - nell'organizzazione sociale, 1–2; differenza fra - nella forma d'intelligenza, 3–4, 5–6; distinzione fra - relativamente all'autocondizionamento, 7–8

*Utilitarismo*; 1, 2, 3

*Valore*; - come carattere futuro dell'oggetto in quanto determina la risposta, 1; - etico definito dalla situazione problematica, 2–3

*Vertebrati e uomo*, 1–2

*Virgilio*

*Volontà generale*

*Watson J.B.*, 1–2, 3, 4–5, 6–7, 8, 9–10, 11; - e suo fallimento della negazione della coscienza, 12–13; - intorno all'introspezione, 14–15; - e sua omissione delle occorrenze interne dell'atto, 16–17; - intorno al pensiero come vocalizzazione, 18

Inadeguatezza della teoria di - sul pensiero e sulla riflessione, 1–2

*Wordsworth*

*Wundt W.*, 1, 2, 3–4, 5, 6–7, 8–9; - e il gesto, 10–11

Critica alla teoria del linguaggio di -, 1–2